UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04053 8746

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY WINDSOR
TRANSFERRED
A 3
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

Die Religion

des

Neuen Testaments

Die Religion

des

Neuen Testaments

von

D. Bernhard Weiß

BIBLIOTHECA
FRCV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED

Stuttgart und Berlin 1903
J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger
G. m. b. H.

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED

Alle Rechte vorbehalten

Seinem hochverehrten teuren Freunde,

dem Oberhofprediger D. Dryander

in unauslöschlicher Dankbarkeit

für viel reichen Segen aus seiner Predigt
des göttlichen Wortes

zum Gedächtnis schöner Stunden
herzerquickenden Freundesverkehrs

in alter Liebe und Verehrung
gewidmet

von dem Verfasser

Vorwort

Als ich am 27. Juli 1852 die zu meiner Habilitation in Königsberg erforderliche Antrittsrede hielt, sprach ich über das Verhältnis der Exegese zur biblischen Theologie. Den Plan zu dieser damals fast noch neuentdeckten Wissenschaft, den ich in ihr entwarf, habe ich in meinem „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" durchgeführt; und daß ich gerade jetzt die siebente Auflage desselben vorbereite, zeigt, daß meine Arbeit nicht vergeblich gewesen ist. Schon in jener Rede aber wird darauf hingewiesen, wie die rein geschichtliche Darstellung der mannigfaltigen neutestamentlichen Lehrtropen notwendig zu ihrer Ergänzung fordere den Versuch, diese Verschiedenheit auf die ihr zu Grunde liegende Einheit zurückzuführen. Diese Aufgabe habe ich nie aus dem Auge gelassen und wollte mein akademisches Jubiläumsjahr nicht vollenden, ohne jenem Teil meiner Lebensarbeit den schon vor fünfzig Jahren geforderten Abschluß gegeben zu haben.

Ich habe es nicht in der Form getan, die ich in der Einleitung zu meiner biblischen Theologie als die methodologisch geforderte vorgezeichnet und, nach den Bedürfnissen des akademischen Unterrichts modifiziert, mehrfach in meinen Vorlesungen durchzuführen versucht habe. Mir schwebte ein anderes Ziel bei diesem Buche vor Augen, das nicht nur dem Gelehrten, sondern jedem Gebildeten zugänglich sein sollte. Es ist in vielen heute ein Suchen und Fragen erwacht, was es eigentlich um die Religion des Neuen Testaments sei, ob dieselbe wirklich eine einheitliche und einzigartige, oder auch nur ein Wellenspiel in dem uferlosen Meer der Religionsgeschichte. Ich wollte auf diese Frage eine bündige und für jedermann faßliche Antwort geben. Nicht ein theologisches System wollte ich aufbauen und dasselbe aus der heiligen Schrift zu rechtfertigen suchen; ich wollte soweit wie möglich die Schrift selbst und allein reden lassen. Meine Auffassung des Neuen Testaments in exegetischer und geschichtlicher Beziehung habe ich in meinen

literarischen Arbeiten so vielfach eingehend begründet, daß ich mich jeder Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen entschlagen konnte. Warum dieselben so vielfach verschieden sind, wie die Beantwortung der Frage, die ich mir gestellt, erhellt ohnehin klar genug aus meinen Ausführungen. Eine Apologie dessen, was ich für die Religion des Neuen Testaments halte, habe ich nicht beabsichtigt. Wie ich die Schrift verstehe, kann sie nur sich selbst bezeugen als das, was sie ist und sein will, und sie tut es umso gewisser, je objektiver und vollständiger man wiedergibt, was sie sagt. Aber den Wunsch brauche ich nicht zu unterdrücken, daß sie auch durch diesen Versuch sich vielen selbst bezeuge, wie sie meines Lebens Licht und Kraft geworden ist.

Die mir so unentbehrliche Mithilfe bei der Korrektur, insbesondere bei der Revision der zahlreichen Schriftstellen, leistete mir meine verehrte Freundin Elisabeth Neelsen, die sich ihr mit unermüdlichem Eifer unterzogen hat. Ihr sage ich auch hier meinen warmen und herzlichen Dank dafür.

Berlin, Ende 1902

D. B. Weiß

Inhalt

Einleitung

§ 1. Das Wesen des Christentums

Seite

1. Die Religion des Alten Testaments 1
2. Die Theokratie Israels 4
3. Die Verkündigung Jesu vom Gottesreich 6
4. Das Himmelreich 9
5. Die Verkündigung der Apostel vom Gottesreich 12

§ 2. Das Wesen der Offenbarung

1. Die Uroffenbarung 15
2. Die Heilsoffenbarung in Israel 18
3. Das Gesetz und die Propheten 21
4. Die Offenbarung in Christo 24
5. Die allgemeine Geistesausgießung 27

§ 3. Die heilige Schrift

1. Das Alte Testament 31
2. Seine Inspiration 35
3. Das Neue Testament 37
4. Seine Inspiration 40
5. Die Vollkommenheit der heiligen Schrift 43

§ 4. Religion und Theologie

1. Die Kirche und die theologische Wissenschaft 48
2. Der Kanon 50
3. Die Exegese 53
4. Die biblische Theologie 56
5. Die Religion des Neuen Testaments 59

I. Teil. Die Voraussetzungen des Heils

§ 5. Das Wesen Gottes

Seite
1. Der eine wahre Gott 63
2. Die Herrlichkeit Gottes 66
3. Heiligkeit und Gerechtigkeit 70
4. Güte und Treue 73
5. Die Liebesoffenbarung Gottes 76

§ 6. Die Welt und der Mensch

1. Die Schöpfung als Geschichte 80
2. Die Schöpfung als Liebesoffenbarung 82
3. Der Mensch als Naturwesen 85
4. Das Bild Gottes im Menschen 88
5. Der Urstand des Menschen 90

§ 7. Die Sünde und ihre Folgen

1. Der Anlaß der ersten Sünde 94
2. Die Entstehung der Sünde 96
3. Die Strafe der Sünde 99
4. Die allgemeine Sündhaftigkeit 102
5. Die Erbsünde 105

§ 8. Die göttliche Weltregierung

1. Die Fortdauer der gefallenen Welt 109
2. Das Walten der göttlichen Vorsehung 111
3. Die Sünde und das Übel im Lichte der göttlichen Weltregierung . . 114
4. Die Engel 117
5. Der Teufel 120

§ 9. Die Heilsvorbereitung

1. Das Heidentum 125
2. Das Gesetz Israels 128
3. Die Verheißung 130
4. Die Fülle der Zeit 133

II. Teil. Das Heil in Christo

§ 10. Der Gottes- und Menschensohn

1. Der Messias und seine Gottessohnschaft 135
2. Die ewige Gottheit des Sohnes 137
3. Der Menschensohn und die Menschwerdung 141
4. Die wahre Menschheit Jesu 144
5. Die Einzigartigkeit des menschlichen Lebens Jesu 147

Seite

§ 11. Das Lebenswerk Jesu

1. Die Verwirklichung des religiösen Ideals 151
2. Die Verwirklichung des sittlichen Ideals 154
3. Der Erfolg der Wirksamkeit Jesu 157
4. Die Todesweissagung Jesu 160
5. Der Tod Jesu als göttlicher Heilsratschluß 162

§ 12. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu

1. Der Tod Jesu als Sühnmittel 165
2. Der Tod Jesu als Lösegeld 169
3. Der Tod Jesu als Erlösung von der Macht der Sünde 173
4. Der Tod Jesu als Mittel der Versöhnung 177
5. Die Universalität der Heilsbedeutung des Todes Jesu 180

§ 13. Der erhöhte Christus und der Geist

1. Auferstehung und Himmelfahrt 184
2. Das Wesen des erhöhten Christus 187
3. Das Walten des erhöhten Christus 191
4. Das Wirken des heiligen Geistes 194
5. Das Wesen des Geistes 197

§ 14. Wort und Sakrament

1. Das Wort als Gnadenmittel 200
2. Wort und Geist 202
3. Die Taufe 204
4. Das Herrnmahl 208
5. Die beiden Sakramente 211

III. Teil. Die Verwirklichung des Heils

§ 15. Erwählung und Berufung

1. Die Erwählung 215
2. Die Bedingungen der Erwählung 218
3. Die allgemeine Heilsanbietung 221
4. Die Berufung als göttliche Gnadenwirkung 224
5. Die Erwählung als Grund der Heilsgewißheit 227

§ 16. Der Heilsglaube und der Heilsstand

1. Das Wesen des Glaubens 231
2. Das Heil im Glauben 235
3. Der Stand der Gotteskindschaft 241
4. Der Stand der Gottesknechtschaft 245
5. Das Erbe und der Lohn 248

Seite

§ 17. Wiedergeburt und Heiligung

1. Das Wesen der Wiedergeburt 253
2. Das Wesen der Heiligung 255
3. Die Freiheit vom Gesetz 258
4. Die neue Sittlichkeit 262
5. Askese und Adiaphora. 266

§ 18. Bewährung und Vollendung

1. Die Gefahren des Christenlebens 272
2. Gebet und Wachsamkeit 276
3. Das Gericht nach den Werken 279
4. Der Zwischenzustand 283
5. Die Auferstehung 285

§ 19. Die Kirche und das Gottesreich

1. Die Entstehung der Kirche 290
2. Das Wesen der Kirche 292
3. Die Erbauung der Kirche 296
4. Die Gemeindeämter 299
5. Die Hoffnung auf das Gottesreich 302

§ 20. Die letzten Dinge

1. Die Wiederkunft Christi 306
2. Der Antichrist 310
3. Das Endgericht 313
4. Die neue Welt 317

Einleitung

§ 1. Das Wesen des Christentums

1. Das Neue Testament hat keinen Ausdruck für unseren Begriff der Religion. Das ist nicht zufällig; denn es kennt keine Mehrheit von Religionen, von denen die eine nur vollkommener ist als die anderen, die aber alle denselben Anspruch haben, Religion zu sein. Es kennt nur eine Religion, das ist die Religion Israels. Auch Jesus hat keine andere gekannt. Von Jugend auf zieht er zu den Festen seines Volkes nach Jerusalem hinauf, um dort mit allen Gottesfürchtigen in Israel anzubeten. Im Tempel fühlt er sich im Hause seines Vaters (Luk. 2, 49). Sein erstes öffentliches Hervortreten gilt der Reinigung dieses Tempels von dem Marktunwesen, das sich dort angesiedelt hatte (Joh. 2, 16). Als ihn die Samariterin, die in ihm einen Propheten zu sehen glaubt, fragt, ob man wirklich, wie die Juden behaupten, in Jerusalem anbeten müsse (4, 19 f.), begründet er seine Entscheidung aus dem Bewußtsein eines Israeliten heraus: „Ihr betet den an, dessen Wesen ihr nicht kennt; wir beten den an, dessen Wesen wir kennen" (4, 22). Ohne Gotteserkenntnis kann es ja keine Gottesverehrung, keine Religion geben, und Israel allein kennt Gott. Das kann auffallen; denn die Samaritaner waren doch Monotheisten so gut wie die Juden; ja, ihr Gottesbegriff war, wie man zu sagen pflegt, spiritualistischer als der des Judentums zu seiner Zeit. Daraus folgt aber nur, daß Jesus, wie mit ihm das ganze Neue Testament, das Wesen der Gotteserkenntnis nicht bemißt nach den Vorstellungen, die man sich von dem Wesen Gottes macht, sondern danach, ob man Gott erkennt in seinen Offenbarungen. Israel hat er sich im Gesetz und in den Propheten offenbart; und weil die Samaritaner die gesamte prophetische Offenbarung verwarfen und sich ausschließlich an den Pentateuch hielten, beurteilt er ihre Gotteserkenntnis als eine ungenügende. Nicht darum freilich handelt es sich, was etwa weise oder fromme Männer, wie Moses oder die Propheten, über Gottes Wesen

gedacht oder gelehrt haben, sondern was Gott durch sie von seinem Wesen kundgemacht. Es folgt ja auch aus Jesu Begründung deutlich, daß, was den Samaritanern fehlt, die Kenntnis des Heils ist, das Gott durch die Propheten seinem Volk verheißen, und das aus den Juden kommen soll (Joh. 4, 22). Ihre Gotteserkenntnis ist keine falsche; denn auch im Gesetz hat sich Gott offenbart, nur noch nicht als den seinem Volk das Heil Bereitenden. Jesus gibt damit zu verstehen, daß die Offenbarung Gottes eine fortschreitende ist, und daß, wer Gott nicht erkennt, wie er im Fortschritt seiner Offenbarungen erkannt werden kann und erkannt werden will, ihn überhaupt nicht kennt.

Die Religion Israels geht aber über Moses und die Propheten auf die Erzväter zurück. In der Auferstehungsfrage, die ihm vorgelegt war, verweist Jesus darauf, daß Gott sich den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt habe (Mark. 12, 26 nach 2. Mos. 3, 6). Damit ist nicht gemeint, daß er der Gott sei, den die Erzväter verehrt haben, sondern der Gott, der zu ihnen (durch seine Offenbarungen) in ein persönliches Verhältnis getreten sei; denn Jesus folgert daraus, daß dies Verhältnis, dem göttlichen Wesen entsprechend, ein unvergängliches sein müsse. Mit dem Bewußtsein eines solchen persönlichen Verhältnisses zu Gott beginnt erst überhaupt die wahre Religion. In demselben Verhältnis aber steht Gott zu den Nachkommen der Väter, die sich Gottes als ihres Gottes rühmen (Röm. 2, 17). Paulus findet in der Verheißung, daß Gott Israels Gott sein wolle und sie sein Volk sein sollen (3. Mos. 26, 12), ein Verhältnis zwischen Gott und ihm angedeutet, das Israel Heil und Segen verspricht. Denn er nimmt an, daß dasselbe sich erst im Christentum ganz verwirklicht habe (2. Kor. 6, 16), und liebt es, in demselben Sinne Gott seinen Gott zu nennen (Röm. 1, 8). Daraus erhellt, daß die Gotteserkenntnis, welche der Religion Israels zu Grunde liegt, nicht die Erkenntnis irgendwelcher abstrakter Wahrheiten über sein Wesen ist, und die Offenbarung, die sie erzeugt hat, nicht eine Belehrung über diese Wahrheiten. Sie beruht vielmehr auf einer geschichtlichen Kundmachung der Heilsabsichten, die Gott mit seinem Volke hat. So gewiß diese eine fortschreitende war, so gewiß mußte die Religion Israels sich fortschreitend entwickeln. Es ist aber derselbe Gott der Väter, der in ihr erkannt und verehrt wird, und zu dem sich Jesus vor der Samariterin bekennt.

Auch Paulus hat keinen anderen Gott gekannt als den, der sich schon im Alten Testament offenbart hat, wie daraus ersichtlich, daß er, wo er irgend etwas über das Wesen Gottes aussagen will, sich fast

immer ausdrücklich auf das Alte Testament beruft. Darum sagt er in der Rede zu Athen, wo er sichtlich am meisten bestrebt ist, an das heidnische Bewußtsein anzuknüpfen, er verkündige ihnen den Gott, dessen Wesen sie nicht kennen, wie sie selbst zugeständen, wenn sie einem „unbekannten Gott" Altäre errichteten. Wohl zeige die Menge ihrer Altäre und Heiligtümer, daß sie gottesfürchtiger seien als andere Menschen; aber schon der Ausdruck, den er wählt, deutet an, wie er sein Urteil über den Gegenstand und die Art ihrer Gottesverehrung gänzlich dahingestellt sein läßt (Apostelgesch. 17, 22 f.). Es ist hier noch nicht der Ort zu zeigen, wie der große Heidenapostel, der am tiefsten über Wesen und Ursprung des Heidentums nachgedacht, dasselbe von seinem religiösen Standpunkt aus beurteilt hat. Aber weil es den Gott Israels nicht kennt und nicht als seinen Gott im alttestamentlichen Sinne verehrt, so kennen die Heiden Gott überhaupt nicht, sondern leben ohne Gott in der Welt (Gal. 4, 8. Eph. 2, 12). Was wir ihre Religion nennen, ist ihm eben nicht Religion, weil es nur eine Religion gibt, die Religion Israels. Diese ist die absolut wahre, weil sie auf der göttlichen Selbstoffenbarung beruht, von der das Alte Testament Zeugnis gibt. Es ist an ihr nichts zu verbessern, es ist in ihr nichts Falsches, das auszuscheiden wäre.

Aber wie die Offenbarung schon im Alten Testament als eine geschichtlich fortschreitende erscheint, so ist die Religion Israels darum noch nicht die Vollendung der Religion. Denn das Alte Testament weist überall über sich selbst hinaus auf eine letzte höchste Offenbarung Gottes. Nachdem dieselbe in Christo erschienen, gibt es keine wahre Gotteserkenntnis als die durch ihn vermittelte. Die ungläubigen Juden, mit denen Jesus verhandelt, kennen Gott nicht, weil sie ihn nicht erkennen als den, den Gott behufs seiner letzten Offenbarung gesandt hat (Joh. 7, 28. 8, 19). Sie nennen Gott ihren Gott, aber sie kennen ihn nicht, wie Jesus ihn kennt, weil sie nichts wissen und nichts wissen wollen davon, daß Gott in ihm sich als den die Heilsvollendung Herbeiführenden kundgemacht hat (8, 54 f.). Es bestätigt sich hier nur aufs neue, daß, was Jesus Gotteserkenntnis nennt, sich nicht bemißt nach den mehr oder minder adäquaten Vorstellungen, die man sich über Gott macht. Nirgends hat Jesus den Juden vorgeworfen, daß sie sich falsche Vorstellungen von Gott machen. Er hat den Eifer, mit dem die Schriftgelehrsamkeit seinerzeit im Alten Testament forschte, rückhaltlos anerkannt; er hat ihnen nur vorgeworfen, daß sie darin ihr Genüge fänden, daß sie sich durch die Schrift nicht zu ihm weisen ließen, von dem dieselbe doch zeuge (Joh. 5, 39 f.). Sie verstehen eben das Alte

Teſtament nicht, weil ſie es nicht im Lichte ſeiner Erfüllung betrachten, die mit ihm gekommen. Die Religion Jeſu iſt keine andere als die Religion Iſraels, aber weil in ihm erſt die vollendete Gottesoffenbarung erſchienen, verwirklicht ſich in ihm und durch ihn die wahre Religion erſt vollkommen. Auch der Hebräerbrief knüpft an die Weisſagung an, daß Gott in einem neuen Bunde Iſraels Gott ſein wolle (Jerem. 31, 33) in dem Sinne, in welchem dies erſt die vollen Segnungen der Religion mit ſich bringt. Er ſieht dieſe Weisſagung in dem neuen Bunde erfüllt, den Jeſus durch ſein Erlöſungswerk begründet hat (Hebr. 8, 10), weil durch dasſelbe erſt jene Segnungen uns ganz zu teil geworden. Die Offenbarung Johannis findet ſogar jene uralte Verheißung Iſraels (3. Moſ. 26, 12), auf deren Erfüllung alle Propheten hoffend hinausſchauen (Ezech. 37, 27. Sach. 8, 8), erſt in der Endvollendung ganz erfüllt, die über alle Geſchichte hinausliegt, in der ſich erſt das letzte Ziel aller göttlichen Heilsabſichten erſchließt.

2. Es iſt von grundlegender Bedeutung für die Gotteserkenntnis in Iſrael, daß Gottes offenbarungsmäßig erkanntes Weſen normgebend iſt für alle ſeine Verehrer. Das ganze Geſetz iſt getragen von dem Grundſatz: „Ihr ſollt heilig ſein; denn Ich bin heilig" (3. Moſ. 11, 44). Die Religion Iſraels kennt keinen Unterſchied zwiſchen Religion und Sittlichkeit. Was die Schrift Wahrheit nennt, iſt ebenſo der erkannte Wille, wie das erkannte Weſen Gottes. Die Wahrheit will nicht nur erkannt (Joh. 8, 32), ſondern auch getan ſein (3, 21). Eine Gottesverehrung, welche nicht dazu treibt, den Willen Gottes zu erfüllen, iſt in Wahrheit Entehrung Gottes, weil es bei ihr ſcheint, als ob derſelbe ſeinen Willen bei ſeinen Verehrern nicht durchſetzen könne (Röm. 2, 23 f.). Die Gerechtigkeit des Menſchen iſt die Beſchaffenheit, in welcher er der Norm des göttlichen Willens entſpricht (5. Moſ. 6, 25). Dieſen Willen Gottes kennt Iſrael aus ſeinem Geſetz. Dasſelbe verlangt nicht etwa nur gewiſſe Kultusformen, in denen die rechte Gottesverehrung zum Ausdruck kommen ſoll, es enthält ebenſo die Regelung aller Verhältniſſe in Familie, Geſellſchaft und Staat. Iſrael ſoll eine Theokratie ſein, d. h. eine Volksgemeinſchaft, die Gott als ihren einigen Herrn, ſeinen Willen als ihr alleiniges Geſetz anerkennt. Dieſer Wille bezieht ſich durchaus nicht nur auf ein beſtimmtes äußeres Verhalten kultiſcher oder ſittlicher Art. An der Spitze aller „Gebote und Satzungen" ſteht das Wort: „Du ſollſt den Herrn, deinen Gott lieb haben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von allem Vermögen" (5. Moſ. 6, 5). Freilich zeigt die Ausführung desſelben ſofort, daß

damit nicht irgendwelche religiösen Gefühle gemeint sind, die ja niemand in sich selbst künstlich erzeugen und darum auch niemand gebieten kann. Das Gebot fordert vielmehr die religiöse Gesinnung, die, weil sie seine Wohltaten nicht vergißt, auch Gott allein dienen will (6, 12 f.) und darum allerdings von Jugend auf anerzogen werden kann (6, 7 ff.). Der Dekalog schließt mit den Worten: „Laß dich nicht gelüsten nach allem, was deines Nächsten ist" (2. Mos. 20, 17), und das Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" versiegeln die Worte: „Ich bin der Herr" (3. Mos. 19, 18), welche zeigen, wie auch diese Liebe nicht in Gefühlen besteht, sondern nach dem Willen des Herrn geübt sein will.

Auch diese Offenbarung des göttlichen Willens hat Jesus vollauf anerkannt. Er ist nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen (Matth. 5, 17), er will sie nur erfüllen und erfüllen lehren, wie es dem ihm offenbaren Willen Gottes entspricht, der in dem für das Volksleben Israels gegebenen Gesetz noch nicht überall zum allgemein giltigen Ausdruck kommen konnte. Nur die Pflanzen, die sein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, will er ausrotten (15, 13). Gerade um der Heiligkeit des Gottesgesetzes willen bekämpft er die menschlichen Überlieferungen, mit denen die Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit dasselbe umgeben hatte und es vielfach außer Kraft setzte. Mit einem alttestamentlichen Prophetenwort (Jesaj. 29, 13) sagt er es den religiösen Leitern und Musterbildern seines Volkes, ihre Gottesverehrung sei erfolglos, weil ihre Lehren Menschensatzungen seien (Mark. 7, 6 ff.). An dem alttestamentlichen Gottesgesetz hat er weder etwas zu verbessern noch als menschliche Zutat auszuscheiden. In ihm besaß Israel alles, was es bedurfte, um in seiner Theokratie die wahre Religion zu verwirklichen.

Aber ebenso tief ist dem alttestamentlichen Judentum das Bewußtsein eingeprägt, daß dies Ideal in seinem Volksleben noch nicht verwirklicht sei. Alle Propheten strafen die Sünden des Volkes und seiner Oberen, alle ermahnen zur Erfüllung des göttlichen Willens. Nie meinen sie dies Ziel vollkommen erreicht zu haben; aber nie fehlt ihnen auch die Zuversicht, es werde eine Zeit kommen, wo das Ideal der Theokratie sich in dem Volksleben Israels verwirklicht. Freilich knüpfen sie diese Hoffnung nicht an den Erfolg ihrer Arbeit, nicht an eine zu erwartende allmähliche Entwickelung des Volkes. Es ist nur jene schon oben besprochene letzte und höchste Offenbarung Gottes, auf die das Alte Testament hinausweist, wenn sie eine neue Gottestat erwarten, in der sich seine Gnadenerweisungen gegen sein Volk voll-

enden, weil Gott die volle Verwirklichung der Religion in Israel herbeiführt. Das ist der Kern der messianischen Hoffnung, die in den mannigfaltigsten Formen durch alle Propheten hindurchklingt. Es ist nicht richtig, wenn man sagt, die Hoffnung auf die Verwirklichung dieses Ideals sei doch in Israel eine partikularistisch beschränkte geblieben. Immer wieder weist das Alte Testament darauf hin, daß, wenn die messianische Zeit angebrochen sein werde, in welcher die Religion im Volksleben Israels vollkommen verwirklicht wird, die Völker kommen würden von nah und fern, um sich der Theokratie anzuschließen und den Gott Israels anzubeten. Das sind nicht Träume einer politischen Weltherrschaft, das ist nur der selbstverständliche Ausdruck des Bewußtseins, daß, wo die wahre Religion ihre vollen Segnungen entfaltet, sie eine unwiderstehliche Anziehungskraft hat, durch sich selbst eine die Menschheit umfassende Propaganda ausübt. Freilich meint man, diese Segnungen seien doch in der messianischen Hoffnung Israels noch vielfach sehr äußerlich gedacht als eine ungemessene Fülle irdischen Glücks. Aber daß mit der religiös-sittlichen Vollendung des Volkslebens zugleich eine Zeit reichsten Segens über Israel kommen werde, das war kein fleischlicher Wahn, sondern beruhte auf der Grundvoraussetzung der wahren Religion, daß das religiöse und das weltliche Leben keine gesonderten Sphären, sondern durcheinander bedingt sind. Ist die Erfüllung des göttlichen Willens die Vollendung der Religion, so muß damit das höchste Heil des Menschen, auch für sein irdisches Leben, gegeben sein. Denn der Wille Gottes verlangt vom Menschen nur, was zu seinem Heile dient; und dieses Heil muß sich ebenso in seinem äußeren Leben verwirklichen wie in seinem inneren.

3. Es ist geschichtlich angesehen keine Frage, daß Jesus an diese messianische Hoffnung seines Volkes angeknüpft hat. Nur aus ihren Voraussetzungen läßt sich daher das Wesen des Christentums verstehen. Das Christentum kann keine neue Religion sein wollen; denn die eine wahre Religion ist im Alten Testament gegeben und wird von Jesu als solche anerkannt. Aber diese Religion ist in Israel noch nicht verwirklicht, die objektiv im Alten Testament enthaltene Religion noch nicht zur subjektiven Religion, noch nicht Leben und Wirklichkeit im Volke geworden. Israel hat je und je auf eine Zeit gehofft, wo dies der Fall sein werde; und diese Hoffnung erfüllt sich. Jesus tritt auf mit der Verkündigung, daß die Zeit erfüllt sei, und das Gottesreich sich genaht habe (Mark. 1, 15). Die Vorbereitungszeit, welche verfließen mußte, bis es zu der in Israel verheißenen und erwarteten

Vollendung der Theokratie kommen konnte, ist abgelaufen; die Erfüllung alles dessen, was Israel je gehofft hat, steht bevor. Jesus faßt sie zusammen in den Begriff des Gottesreiches. Aber es ist völlig vergeblich, aus seinen Reden einen von ihm konzipierten Begriff eines Gottesreiches konstruieren zu wollen. Jesus erklärt diesen Begriff nie; er setzt ihn überall als bekannt voraus. Was er damit meint, ist nichts anderes als die in Israel erwartete Vollendung der Theokratie und damit die Verwirklichung des im Alten Testament gegebenen religiösen Ideals. Es ist eine der sichtbarsten göttlichen Fügungen, daß sich in diesem durchaus an die geschichtliche Situation Jesu anknüpfenden Begriff doch zugleich seine allgemeine religionsgeschichtliche Bedeutung ausdrückt. Nicht eine neue Religion will Jesus bringen, sondern die Verwirklichung der einen wahren Religion im Gottesreich.

Freilich sagt er bei seinem ersten Auftreten nur, daß das Gottesreich sich genaht habe. Aber vergeblich sucht man nachzuweisen, daß er damit nur auf ein letztes Ziel hingewiesen habe, das, wie nah oder fern es gedacht sei, erst am Ende der Tage in der neuen Welt eintreten werde, daß der Begriff des Gottesreiches von ihm rein eschatologisch gefaßt sei. Von Anbeginn an hat Jesus verkündet, daß in ihm und seinem Erscheinen die Weissagung des Alten Testaments sich erfülle (Luk. 4, 17—21), daß seine Jünger in ihm gefunden hätten, was alle Propheten und Frommen des Alten Testaments zu sehen begehrt (Matth. 13, 17). Das Alte Testament weiß aber nur von einer Vollendung, die der Messias in und mit seiner Erscheinung im Volke, wie er es vorfindet, herbeiführen werde. Den Täufer, der an ihm irre zu werden im Begriff steht, weil von der Form, in der diese Vollendung erwartet wurde, noch nichts zu sehen war, weist Jesus darauf hin, daß doch die geweissagten Zeichen derselben bereits erschienen seien (11, 3—6). Den Pharisäern hat er nachgewiesen, daß mit seiner Überwindung der satanischen Mächte auf Erden das Gottesreich gekommen sei (12, 28).

Es lag an den geschichtlichen Verhältnissen, unter denen Jesus auftrat, daß er das direkte Bekenntnis seiner Messianität lange vorsichtig zurückhielt. Bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem hat er sich doch als den messianischen König feiern lassen (Mark. 11, 8—10). Er wollte der im Alten Testament geweissagte und vom Volk erwartete Messias sein; und vor dem Hohenrat hat er sich feierlich zu seiner Messiaswürde bekannt (14, 62). Ein Messias aber, der das Gottesreich nicht bringt, sondern nur wie alle Propheten aufs

neue sein Kommen weissagt, ist auf dem Boden der alttestamentlichen Religion ein Widerspruch in sich selbst. In seiner Person war die Verwirklichung der wahren Religion gegeben und durch seine Wirksamkeit sollte dieselbe sich auch in dem Volke vollziehen. Wenn der Geringere im Gottesreich größer ist als der Größte unter den Weibgeborenen (Matth. 11, 11), so gibt es bereits solche, die im Gottesreich sind, die in dasselbe eingegangen (21, 31). Denen, die nach dem Kommen des Gottesreiches fragen, antwortet Jesus, es sei bereits in ihrer Mitte (Luk. 17, 21). Das Gottesreich gleicht dem Schatz im Acker, den man findet, der kostbaren Perle, die man sich aneignen kann (Matth. 13, 44—46). Es ist also ein bereits gegenwärtiges Gut, das in Empfang genommen wird, wenn man wie ein Kind im Gefühl seiner Bedürftigkeit danach verlangt (Mark. 10, 15).

Das freilich ist das Geheimnis des Gottesreiches, das Jesus in seinen Gleichnissen verkündigt (Mark. 4, 11), daß dies Gut nicht ohne sein Zutun dem Volke zu teil wird, daß es nicht, wie das Volk erwartete, durch eine Machttat Gottes in den Formen der nationalen Theokratie verwirklicht wird. Jesus verwirklicht es durch eine geistige Wirksamkeit, deren Erfolg von der Beschaffenheit der Herzen abhängig bleibt, nicht anders wie der Erfolg des Säemanns von der Beschaffenheit des Ackers, auf den der von ihm gestreute Same fällt (Luk. 8, 5—8). Aber das Wesen dieses Reiches ist und bleibt die im Alten Testament verheißene Vollendung der Theokratie. Nicht in theoretischen Auseinandersetzungen hat Jesus das seinen Jüngern gesagt; aber in dem Gebet, das er sie beten lehrte, hat er es ihnen selbst in den Mund gelegt. Wenn jeder Einzelne Gott als seinen Vater anruft, dann ist das religiöse Ideal Israels verwirklicht, wie es darin gegeben war, daß es als Volk sich zum Sohne Gottes erwählt wußte. Wenn der Wille Gottes auf Erden geschieht wie im Himmel (Matth. 6, 10), dann ist das Reich Gottes gekommen und das Ideal der wahren Religion auch im Gemeinschaftsleben des Volkes verwirklicht. Denn der Wille Gottes ist die Herstellung der Gerechtigkeit auf Erden; und die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, die werden gesättigt werden, weil ihrer das Gottesreich ist (Matth. 3, 3. 6), also im Gottesreich, in dem dieselbe verwirklicht wird. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß auch alle Segnungen des irdischen Lebens, welche die Propheten verheißen haben, mit dem Gottesreiche kommen; Jesus hat diese Verheißung seinem Volke nicht verkürzt. Denen, die nach dem Gottesreiche trachten, soll dieses alles hinzugelegt werden (Luk. 12, 31). Aber es ist die Zugabe, die Hauptsache bleibt die Verwirklichung der

Gerechtigkeit, wie der erste Evangelist völlig im Sinne Jesu seinen Ausspruch erläutert (Matth. 6, 33).

Man hat gesagt, wenn Jesus das Reich Gottes bereits als gegenwärtig gedacht habe, so würde er doch irgendwo direkt die Gemeinschaft seiner Jünger als das Gottesreich bezeichnet haben. Aber das konnte er nicht. Denn wenn auch in seinen Jüngern das Reich Gottes sich zu verwirklichen begann, so war doch diese Verwirklichung der Natur der Sache nach eine erst allmählich fortschreitende. Immer noch mußten sie trachten nach dem Gottesreich, immer noch beten um sein Kommen. Das Ideal der Religion verwirklicht sich nur in dem Maße, in dem man stetig sich seines Abstands vom Ideal bewußt bleibt, in dem man unter Arbeit und Gebet demselben nachtrachtet. Die Vorstellung, daß in ihnen das Gottesreich da, d. h. das Ideal verwirklicht sei, würde jenes Bewußtsein aufgehoben, dieses Streben lahmgelegt haben. Für den Menschen in seinem Erdenleben, dem jede Stunde neue Aufgaben stellt, ist und bleibt die Realisierung des Ideals eine werdende. Niemand ist gut als der einige Gott (Mark. 10, 18), der Mensch kann es nur *werden*. Dazu kommt noch eins. Das Gottesreich sollte doch nach der Weissagung in dem Volksleben Israels sich verwirklichen, sollte die Vollendung der nationalen Theokratie sein. Jede direkte Bezeichnung der Jüngergemeinde als des Gottesreiches wäre wie eine Verzichtleistung erschienen auf seine Verwirklichung in der großen Volksgemeinde. Wie weit es zu einer solchen kommen werde, das hing nicht von Jesu allein ab, das konnte erst die Zukunft lehren. Jedenfalls hat er bis ans Ende dafür gearbeitet; nie hat er seine Jüngergemeinde aus der großen Volksgemeinde ausgesondert und sich ihr ausschließlich gewidmet. Auch als nach seinem Tode auf sein Geheiß Petrus die Messiasgemeinde konstituierte, sollte dieselbe seine Arbeit am Volke fortsetzen, bis dasselbe in seiner Gesamtheit für den Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen gewonnen war. Dann erst konnte es zu der Verwirklichung des Gottesreiches in ganz Israel kommen, wie sie die Propheten gehofft hatten; aber ob es dazu kam, blieb von dem weiteren Verhalten des Volkes abhängig.

4. Auch wenn sich das Gottesreich in Israel verwirklichte oder in den Völkern umher, die Jesus bereits zu den Erben Israels einsetzte für den Fall, daß es sich seinen Zielen versage, die letzte Vollendung des Gottesreiches konnte das immer nicht sein. Es gilt von den Völkern, wie von den Einzelnen, die Verwirklichung des Ideals kann auf dieser Erde nur eine werdende sein. Damit scheint

freilich der spezifische Unterschied zwischen der messianischen Zeit, die mit dem Auftreten Jesu anbrach, und zwischen der Vorbereitungszeit des Alten Testaments aufgehoben. Das Ideal des Gottesreiches, in dem sich die wahre Religion verwirklicht, gab es auch im Alten Testament; irgend ein Anfang zu seiner Verwirklichung war doch immer schon in der Theokratie Israels gegeben, so mangelhaft derselbe auch war. Konnte auch Jesus nur einen Anfang seiner Verwirklichung schaffen in den Einzelnen wie in den Völkern, worin lag das Neue, das er brachte, wodurch er sich als der Messias Israels unterschied von den Propheten, die doch alle auf jene Verwirklichung gehofft und dafür gearbeitet hatten? Es lag darin, daß mit seiner Sendung die Gottestat geschehen war, auf die alle Propheten hoffend hinausgeschaut hatten. Er war die höchste und letzte Gottesoffenbarung, mit welcher die Verwirklichung des ersehnten Zieles gewährleistet war; in seiner Erscheinung waren die Mittel gegeben, durch welche dasselbe erreicht werden konnte. In der alttestamentlichen Zeit konnte das religiöse Ideal Israels noch nicht verwirklicht werden, weil es noch an den Vorbedingungen dafür fehlte, weil es noch kein Mittel zur völligen Erlösung von der Sündenschuld gab, noch keine wirksame Triebkraft zur Erfüllung des göttlichen Willens. In der Person und dem Werke Christi waren alle Bedingungen dafür gegeben, und zwar in einer wirkungskräftigen Weise, die ihres Erfolges unbedingt gewiß war. Der Anfang, den er mit der Begründung des Gottesreiches machte, war nicht ein solcher, der auch unvollendet bleiben konnte, weil es doch zuletzt an den Mitteln fehlte zur Erreichung des Ziels. Dieser Anfang trug die Bürgschaft seiner Vollendung in sich selbst. Nur das Christentum kennt ein religiöses Leben, in dem, wenn es wirklich begonnen, auch die Gewißheit seiner Vollendung gesetzt, wo in und mit der Heilsgegenwart immer schon ideellerweise die ganze Heilszukunft gegeben ist.

Diese zukünftige Vollendung weist freilich über unsere Welt der Endlichkeit und Unvollkommenheit hinaus, in der eine absolute Verwirklichung des Ideals noch nicht eintreten kann. Unzweifelhaft hat Jesus auch von dieser letzten Vollendung des Gottesreiches geredet, die erst im Jenseits eintritt, wie sie im Alten Testament noch nicht in Aussicht genommen war. Das Eingehen in dieses Reich ist seine höchste Verheißung (Mark. 10, 23 ff.); sie ist identisch mit dem Eingehen ins ewige Leben (Matth. 18, 8 f.). Über die Teilnahme an diesem Reich wird im letzten Gericht entschieden (Matth. 25, 34), und zwar hängt diese Entscheidung ab von dem Verhalten zu dem bereits

gegenwärtigen Gottesreich. Wer dieses nicht empfängt mit Kindessinn, kann in jenes nicht hineinkommen (Mark. 10, 15). Erst im Besitz des bereits gegenwärtigen Heils empfängt die in Aussicht gestellte Vollendung desselben für den Menschen einen wirklichen Wert und eine greifbare Realität. Umgekehrt ist die Gewißheit jener Heilszukunft, wie sie Jesus verheißen und gewährleistet hat, nur das letzte der Mittel, durch welches Jesus dem durch ihn begründeten Gottesreich seine Vollendung gesichert hat. Denn das Ideal als solches hat keine treibende Kraft; erst die Gewißheit, daß es verwirklicht werden kann und wird, gibt dem Streben danach die Kraft, die nie ermüdet.

Wie unerschütterlich diese Gewißheit dem christlichen Bewußtsein eingeprägt ist, zeigt ein eigentümlicher Sprachgebrauch des ersten Evangeliums. Zu der Zeit, als der Untergang des nationalen Staates für immer die Verwirklichung des Gottesreiches in der Theokratie Israels unmöglich gemacht hatte, hat der Evangelist jene Vollendung des Gottesreiches als das Reich der Himmel bezeichnet, d. h. als das Reich, das sich im Himmel verwirklicht. Er, und er allein ist es, der den Ausdruck Himmelreich in die Aussprüche Jesu eingesetzt hat, und nicht nur in die, welche von der Vollendung des Gottesreiches reden, sondern auch in die, welche dasselbe ohne Zweifel als bereits gegenwärtig denken (Matth. 5, 19. 13, 52. 18, 4). Ihm war das von Jesu auf Erden begründete Gottesreich immer bereits der Anfang und das Unterpfand seiner himmlischen Vollendung. Damit ist die Vorstellung definitiv ausgeschlossen, als habe Jesus nur auf eine Zukunft des Gottesreiches vorbereiten wollen, welche lediglich dem Jenseits angehört. Hier berührt sich die moderne (angeblich zeitgeschichtliche) Umdeutung der Verkündigung Jesu vom Gottesreich in verhängnisvollster Weise mit der völlig ungeschichtlichen, welche das Wesen des Christentums, in dem sich die Religion vollendet, dahin auffaßt, daß es nur die Vorbereitung des Menschen für den Himmel sei. Jesus hat aber das Gottesreich *in seinem Volke* verwirklichen wollen und damit dem Christentum den Trieb eingepflanzt, das religiöse Ideal schon hier auf Erden zu verwirklichen, soweit es nach der Endlichkeit und Unvollkommenheit alles Irdischen hier verwirklicht werden kann.

Darin, daß er einen Anfang dieser Verwirklichung gesetzt hat, der die Gewißheit seiner Vollendung in sich trägt, liegt zuletzt auch allein die Gewähr, daß das Christentum die absolute Religion ist. Gäbe es überhaupt eine Stufenfolge immer vollkommenerer Religionen, so könnte nie eine den Anspruch machen, die absolut vollkommene zu sein. Denn in dieser Zeitlichkeit, die dem Gesetz des Werdens unterworfen ist, läßt

sich nie der Beweis erbringen, daß eine Religion, die uns heut als die vollkommenste erscheint, nicht von einer anderen noch vollkommeneren abgelöst werden könne. Gibt es aber nur eine wahre Religion, deren Verwirklichung nach dem Gesetz menschlicher Entwickelung nur eine fortschreitende sein kann, so ist der Höhepunkt in der Religionsgeschichte tatsächlich erreicht, wenn es zu ihrer vollen Verwirklichung keiner anderen Mittel bedarf als der im Christentum gegebenen, und die Erreichung dieses Zieles in ihm verbürgt ist.

5. Man hat sich gewundert, daß der Begriff des Gottesreiches, der in der Predigt Jesu den Mittelpunkt bildet, in der apostolischen Predigt so auffallend zurücktritt. Freilich müssen wir schon hier die verschiedenen Gruppen innerhalb der uns erhaltenen Denkmäler der apostolischen Predigt unterscheiden. In der urapostolischen macht sich ja von vornherein das Gefühl geltend, daß das Gottesreich, wie es Jesus in Israel begründen wollte, wie es noch Petrus durch seine Bußpredigt ermöglichen will (Apostelgesch. 3, 20 f.), infolge des Verhaltens des Volkes nicht verwirklicht ist. Es bleibt also nur noch die Hoffnung auf die jenseitige Vollendung des Gottesreiches; diese aber ist die eigentliche Seele der ganzen urapostolischen Predigt. Die Gläubigen wissen sich bereits als Besitzer des Reiches (Jak. 2, 5). Daß der Ausdruck so selten vorkommt, liegt darin, daß die Wiederkunft Christi, mit der jene Vollendung kommt, überall als das anschaulichere, greifbarere Ziel im Vordergrunde steht. Auf sie gründet sich die ganze Paräneſe des Jakobusbriefs, ja, man kann sagen, sie ist das einzige spezifisch christliche Element desselben. Ganz im Stil der alttestamentlichen Frömmigkeit wird zur Erfüllung des Gesetzes ermahnt, das freilich sichtlich bereits im Sinne Jesu verstanden ist, und zur Geduld im Leiden; für beides ist die nahe Wiederkunft des Richters das Hauptmotiv. Von der Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung nimmt der erste Petrusbrief seinen Ausgangspunkt, ihr Gegenstand ist das himmlische Erbe, wie das vollendete Gottesreich genannt wird (vgl. auch Hebr. 9, 15), weil wir der Teilnahme daran schon gegenwärtig gewiß sind (1. Petr. 1, 3 f.). Aber hier tritt bereits als Grund davon hervor, daß in der Gemeinde der Gläubigen aus Israel das religiöse Ideal des Alten Testaments verwirklicht ist (2, 9 f.) in dem Sinne, in welchem es Jesus im gegenwärtigen Gottesreich verwirklichen wollte. Deshalb kann die ganze Paräneſe des Briefes nur auf immer vollkommenere Verwirklichung jenes Ideals abzielen (1, 15). Kräftig tritt die Heilsbedeutung

des Todes Christi dafür hervor (1, 18 f. 2, 24. 3, 18); aber das letzte Motiv seiner Ermahnungen liegt immer wieder in der Christenhoffnung. Nicht mit Unrecht hat man Petrus den Apostel der Hoffnung genannt. Der zweite Brief, der seinen Namen trägt, stellt sich durchweg die Aufgabe, die Gefahren, welche dem christlichen Tugendleben drohen, dadurch zu bekämpfen, daß die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi gegenüber den Bedenken, die ihr langes Ausbleiben erregte, neu gestärkt wird. Den Heidenchristen gegenüber, an die der Brief gerichtet, ist freilich, weil sie von der Hoffnung Israels nichts wissen, nur noch von dem ewigen Reich unseres Herrn und Erretters Christus die Rede (2. Petr. 1, 11), wie es nach dem Untergang dieser Weltgestalt im neuen Himmel und der neuen Erde verwirklicht wird (3, 13). Desto mehr bildet die Verheißung Israels den Mittelpunkt im Brief an die Hebräerchristen. Das Festhalten der Hoffnung auf sie in einer Zeit, wo dieselbe mit dem Ausbleiben der Parusie zu wanken begann, ist das Ziel seiner ganzen Paräneſe. Unterbaut wird sie durch den großartigen Nachweis, wie in Christo, näher in seinem hohenpriesterlichen Sühnopfer, mit dem die messianische Heilszeit angebrochen, erst die Bedingungen für die Erlangung der Verheißung in dem unbeweglichen Reich (Hebr. 12, 28) erfüllt sind, die der alte Bund mit seinen Heilsmitteln noch nicht beschaffen konnte. Ganz im Sinne der Reichspredigt Jesu aber bilden in der Offenbarung Johannis die Gläubigen aus allen Völkern bereits ein Reich, das Christus für Gott bereitet hat (1, 6. 9. 5, 10); und in ihren Gesichten handelt es sich überall darum, wie durch die letzten Kämpfe hindurch das Reich der Welt Gottes und seines Christus wird (11, 15). Man kann sagen, daß die ganze urapostolische Verkündigung eschatologisch orientiert ist.

Ganz anders allerdings wird es bei dem Apostel Paulus. Natürlich bildet auch bei ihm das jenseitige Gottesreich von Anfang an den Zielpunkt der Christenhoffnung (1. Theſſ. 2, 11. 2. Theſſ. 1, 5); aber bei ihm wird das Reich Gottes bereits ganz im Sinne Jesu zu dem Ideal, das schon diesseits sich verwirklicht in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17). In der durch Christi Erlösungstod beschafften Rechtfertigung aus Gnaden und in der Kindesannahme von seiten Gottes realisiert sich bereits in der Gegenwart das religiöse Ideal; durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, der das Prinzip eines neuen Lebens in den Gläubigen wird, verwirklicht sich fortschreitend das sittliche Ideal. Schon jetzt werden sie umgestaltet durch diese Geistesherrlichkeit in das Bild der Herrlichkeit des Herrn, die sie einst auch leiblich erlangen werden (2. Kor. 3, 18). Schon

jetzt sind wir für das zukünftige Hoffnungsziel errettet (Röm. 8, 24, vgl. Eph. 2, 5), obwohl doch die definitive Errettung erst eintreten kann, wenn wir dereinst in das Leben des erhöhten Gottessohnes versetzt werden (Röm. 5, 10). Der Schwerpunkt der ganzen paulinischen Heilsverkündigung liegt auf dem durch Christus für die Gegenwart beschafften Heil, in dem bereits seine zukünftige Vollendung gewährleistet ist.

Aber erst der Apostel, durch den die Religion des Neuen Testaments ihren erhabensten Ausdruck gefunden hat, hat diesen Gesichtspunkt ganz durchgeführt. Nur einmal noch klingt in den von Johannes überlieferten Christusreden der Begriff des Gottesreiches an (Joh. 3, 3. 5). Aber ganz wie Jesus das Reich Gottes schon diesseits verwirklichen wollte, damit es im Jenseits kommen könne, geht er aus von dem, was im Jenseits den eigentlichen Inhalt unserer Seligkeit bildet. „Selig sind die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen," hatte sein Meister gesagt (Matth. 5, 8). In diesem Gottschauen besteht die Seligkeit des ewigen Lebens im Jenseits. Aber dieses Gottschauen beginnt schon im Diesseits, wenn man durch den Glauben Gott in Christo schaut. Wer da glaubt, der hat das ewige Leben; er ist aus dem Tode ins Leben hinübergegangen (Joh. 5, 24). Und nur wer das Leben im Diesseits schon hat, den wird Jesus zum ewigen Leben im Jenseits erwecken am jüngsten Tage (6, 40). Wer das höchste Gut nicht schon diesseits ergreift, der kann es auch jenseits nicht erlangen. Die Apostel sind nicht ausgesandt, die Worte Jesu zu wiederholen, sondern sie zu deuten für die Bedürfnisse ihrer Gegenwart. Man kann ihnen nachrechnen, wie oft oder wie selten sie das Wort vom Gottesreich aus seinem Munde entnommen haben. Aber wie verschieden auch nach ihrer Individualität wie nach ihrer Zeitstellung ihre Predigtweise ist, ihr Christentum ist kein anderes als das Christentum Christi.

§ 2. Das Wesen der Offenbarung

1. Was das Neue Testament Offenbarung nennt, ist nicht eine übernatürliche Mitteilung von Erkenntnissen über Gott und göttliche Dinge, sondern zunächst eine tatsächliche Kundmachung des Übersinnlichen in der sinnenfälligen Welt, weil alle Erkenntnis des Menschen von der Erfahrung ausgeht, und zwar von der äußeren Erfahrung. Daß von dem Wesen Gottes überhaupt etwas erkennbar geworden, führt Paulus (Röm. 1, 19) zurück auf eine von ihm ausgegangene Kundmachung, sofern sein an sich unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und die Fülle seiner göttlichen Eigenschaften, seit der Schöpfung der Welt sichtbar geworden ist durch alles, was er hervorgebracht (1, 20). „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und das Firmament verkündigt seiner Hände Werk," sagt schon das Alte Testament (Ps. 19, 2). Diese Offenbarung ist aber eine stetig fortgehende. Gott hat sich selbst den Menschen nicht unbezeugt gelassen, sondern sich durch sein Wohltun bezeugt, indem er vom Himmel her Regengüsse und fruchtbare Zeitläufe gab und ihre Herzen erfüllte mit dem Wohlgefühl der Sättigung (Apostelgesch. 14, 17). An diese Naturoffenbarung Gottes knüpft Jesus an, wenn er die allumfassende Güte Gottes dadurch beweist, daß er seine Sonne scheinen läßt über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45), wenn er für die Fürsorge Gottes, die über seinen Kreaturen waltet, hinweist auf die Vögel des Himmels, die er nährt, und die Blumen des Feldes, die er kleidet (6, 26, 28—30). Aber auch in der geschichtlichen Entwickelung des Heidentums, das von Stufe zu Stufe immer tiefer sank in religiös-sittliches Verderben, sieht Paulus eine Offenbarung des Zornes Gottes vom Himmel her (Röm. 1, 18). Die ganze Geschichte, d. h. die Verflechtung der Ereignisse im Leben der Völker ist ihm eine fortgehende Offenbarung Gottes. In der Art, wie Gott die Völker über die Erde verteilte, wie er für ihre Wanderungen vorherbestimmte Fristen und die Grenzen ihres Wohnens festsetzte, sieht er die Absicht, daß sie seiner handgreiflich gewahr werden sollten (Apostelgesch. 17, 26 f.).

Aber um diese Kundgebungen Gottes zu verstehen, bedurfte es eines besonderen Organs. Da der Mensch aus Erdenstaub gebildet (1. Kor. 15, 47), besaß er seiner materiellen Natur nach ein solches nicht. Aber wenn Paulus sagt, daß der erste Mensch zur lebenden Seele ward, so weist er dadurch auf 1. Mose 2, 7 zurück, wonach dieses dadurch geschah, daß Gott dem aus Staub gebildeten Menschen einen Lebensodem einhauchte. Es gibt also infolge dieser uranfänglichen Inspiration ein gottverwandtes Element im Menschen, das als solches ihn befähigt, jene göttlichen Kundgebungen zu erkennen als das, was sie sind. Paulus nennt es die Vernunft. Das unsichtbare Wesen Gottes wird in den Schöpfungswerken nur sichtbar, wenn es mittels der Vernunft wahrgenommen wird (Röm. 1, 20). Sie ist das geistige Auge, von dessen Beschaffenheit es nach Jesu Wort abhängig ist, ob der Mensch das Licht der göttlichen Offenbarung aufzunehmen im stande ist, das an sich hell genug leuchtet (Luk. 11, 33 f.). Auf diesem gottverwandten Element im Menschen beruht es auch, daß ihm der Wille Gottes sich ebenso offenbart wie das Wesen Gottes. Neben allen aus seiner materiellen Natur stammenden Trieben macht sich ein höherer Trieb geltend, welcher jene durchkreuzt und reguliert. Auch in dieser inneren Erfahrung macht sich eine ursprüngliche Offenbarung Gottes geltend. Paulus sagt von den Heiden, daß auch ihnen das vom Gesetz (Gottes) geforderte Werk ins Herz geschrieben sei (Röm. 2, 15). Aber auch dieses ursprüngliche Sittenbewußtsein muß von der Vernunft erkannt werden als der uns offenbarte Wille Gottes (12, 2). Geschieht das, so sind in der Uroffenbarung alle Bedingungen gegeben zur Verwirklichung der Religion; aber auch das wäre keine „natürliche Religion", auch sie würde auf göttlicher Offenbarung beruhen.

Wenn auch immerhin in Einzelnen Anfänge dieser Religion in irgend einem Grade sich verwirklichten, wenn auch der Hebräerbrief unter den Männern der Urzeit, von denen das Alte Testament erzählt, Abel, Henoch, Noah als solche nennt, die wegen ihres Glaubens Gott wohlgefällig waren (11, 4—7), wenn Paulus von solchen redet, die von Natur den Willen Gottes tun (Röm. 2, 14—26 f.), wenn es nach Johannes auch unter den Heiden zerstreute Kinder Gottes gibt (Joh. 11, 52); in der Menschheit im großen und ganzen ist es zur Verwirklichung jener Religion nicht gekommen. Der von der Vernunft aufgenommene unmittelbare Eindruck der göttlichen Kundgebungen in der äußeren und inneren Erfahrung des Menschen konnte nur zu einer wirklichen, d. h. durch das Bewußtsein vermittelten Gotteserkenntnis und Gottesverehrung führen, wenn der Mensch sich ihm hingab und

sich dadurch in seinem Denken und Wollen bestimmen ließ. Das ist nicht geschehen. Die Menschen haben den in seinen Offenbarungen erkannten Gott nicht als solchen anerkannt, indem sie seine Herrlichkeit priesen und ihm für seine Wohltaten dankten (Röm. 1, 21). Es ist der menschliche Hochmut, welcher sich weigert, einen Höheren über sich anzuerkennen, und die Selbstsucht, welche über der Gabe den Geber vergißt. Paulus nennt das die Ungerechtigkeit der Menschen, durch die sie die Entwickelung der Wahrheit in ihrem Bewußtsein hemmten (1, 18). Sie haben, statt ihre Gedanken mit diesem höchsten Gegenstand alles Denkens zu erfüllen, sie auf das Eitle, seinem Wesen nach Nichtige gerichtet (1, 21), sie haben es nicht der Mühe wert gehalten, eine wahre Gotteserkenntnis zu erlangen (1, 28). Darüber ist ihnen die ihnen ursprünglich verliehene Fähigkeit dazu verloren gegangen, da jede Kraft nur durch Übung erstarkt, durch Vernachlässigung verloren geht. Ihr zur Wahrnehmung des Göttlichen unfähig gewordenes Herz ist verfinstert (1, 21), oder, wie es Eph. 4, 17 f. heißt: durch die Entleerung der Vernunft von dem höchsten Inhalt sind die Menschen ihrem gesamten Sinnen und Denken nach verfinstert. Schon Jesus sagt: wenn das geistige Auge krank, ist in und um uns lauter Finsternis (Luk. 11, 34 f.).

Dasselbe gilt von der Gottesoffenbarung in dem ursprünglich dem Menschen eingepflanzten Sittenbewußtsein. Will der Mensch den ihm dadurch offenbarten Willen Gottes nicht als solchen anerkennen, so gibt er sich den Begierden des eigenen Herzens hin (Röm. 1, 24), bis seine Vernunft allmählich unfähig wird, den Willen Gottes in ihm zu erkennen (1, 28). Das Herz wird je mehr und mehr verhärtet, so daß es den gottgewirkten Trieb in ihm nicht erkennen kann als das, was er ist, und, unempfänglich geworden für seine Impulse, sich schrankenlos der Befriedigung der niederen Triebe hingibt (Eph. 4, 18 f.). Es ist die entfesselte Sinnlichkeit, die ihn hindert, den Willen Gottes zu tun, wie der selbstsüchtige Hochmut ihn von der Verehrung Gottes zurückhielt. Ganz konnte ja das mit der Empfänglichkeit für die Religion in der Menschheit gegebene Bedürfnis danach nicht ausgelöscht werden. Daher jene ohnmächtigen Versuche des Heidentums, in eigener Vernunft und Kraft sich eine Religion zu bilden, die das Neue Testament nur als Zerrbilder der wahren Religion beurteilt. Tatsächlich hat die Uroffenbarung Gottes zu der Verwirklichung der Religion in der Menschheit nicht geführt. Nicht weil es ihr an Mitteln gebrach, die Religion in den Herzen der Menschen zu begründen, sondern weil die Übermacht der Sünde im Menschen dieselben unwirksam machte.

Sollte es dennoch zur Verwirklichung der Religion kommen, so mußte eine neue Gottesoffenbarung eintreten, welche mit neuen Mitteln im stande war, das Hindernis zu überwinden, das es der Uroffenbarung unmöglich gemacht hatte, ihren Zweck zu erreichen. War es die Sünde, welche die Menschheit in den irreligiösen Zustand gebracht hatte, der ins Verderben führt, so bedurfte es neuer Heilsveranstaltungen, durch welche die Sünde überwunden und die Verwirklichung der Religion ermöglicht wurde. So wenig die von der Macht der Sünde geknechtete Menschheit aus eigener Kraft dieselbe überwinden konnte, so wenig kann die natürliche Vernunft zu einer Erkenntnis der Mittel gelangen, welche Gott anwandte, um diese Überwindung zu bewirken. Aber auch hier konnte die neue Gottesoffenbarung nicht in einer Mitteilung neuer Erkenntnisse bestehen, welche ja die von der Sünde geschwächte Empfänglichkeit für das Göttliche nicht einmal hätte aneignen können, und welche den von der Sünde geknechteten Willen nicht zu der Vollziehung der wahren Religion anzutreiben vermocht hätten. Sie konnte nur in neuen geschichtlichen Kundgebungen Gottes bestehen, welche Gott in wirksamerer Weise erkennen und preisen lehrten, sie konnte nur eine Heilsoffenbarung sein.

2. Das Neue Testament weist überall auf das Volk Israel zurück als auf die Stätte der göttlichen Offenbarungen, durch welche die wahre Religion begründet ist. Daraus erhellt der Unterschied der Heilsoffenbarung von der Uroffenbarung. Diese war für alle Menschen dieselbe, sie offenbarte dasselbe und mit denselben Mitteln den ersten Menschen wie allen anderen. War die Menschheit als solche unfähig geworden, auf dem Wege der allen gemeinsamen Uroffenbarung die Religion zu verwirklichen, so mußte sich die Heilsoffenbarung an die einzelnen wenden, um zunächst in ihnen und durch sie in dem ihnen erreichbaren Kreise ihre Zwecke zu verwirklichen. Das ist der Sinn, in dem das Neue Testament Abraham und die Erzväter von Gott erwählt sein läßt (Apostelgesch. 13, 17). In der Tatsache, daß Gott dem Abraham erschien, als er noch in seiner mesopotamischen Heimat war, und ihm befahl, auszugehen aus seinem Vaterlande und seiner Verwandtschaft, sieht Stephanus Apostelgesch. 7, 2 f. sich diese Erwählung vollziehen. Von ähnlichen Gotteserscheinungen, die ihm und den Erzvätern geworden, erzählte die alttestamentliche Vorgeschichte Israels. Welcher Art dieselben gewesen, wissen wir nicht. Bis in diese graue Vorzeit reicht keine geschichtliche Kunde; und religiöse Erlebnisse, wie die, welche den Hebr. 11, 8—22 als vorbildlich gerühmten

Glauben der Erzväter begründeten und sie denselben mitten unter den Heiden umher aufrecht erhalten ließen, entziehen sich der Natur der Sache nach geschichtlicher Überlieferung. Gewiß ist nur, daß es individuelle Erlebnisse waren, in denen sich Gott so unmittelbar kundgab, daß das auch in ihnen geschwächte oder ganz erloschene Gottesbewußtsein aufs neue geweckt und lebendig erhalten wurde, wie es die durch die Schöpfung Gottes vermittelte Uroffenbarung nicht vermochte. Da aber alle Erkenntnis des Menschen von der äußeren Erfahrung ausgeht, so ist es allein wahrscheinlich, daß auch sie irgendwie in sinnenfälliger Weise vermittelt waren.

Aus der Familie der Erzväter erwächst das Volk Israel, das sich bewußt ist, seine Religion von den Vätern überkommen zu haben (2. Tim. 1, 3). Aber die überlieferte Religion kann in ihm nur lebendig wirksam werden, wenn durch immer neue tatsächliche Kundgebungen Gott sich ihm offenbart. Gleich am Eingang seiner Geschichte, wo das Volk zum ersten Male aus dem Rahmen der bisherigen Familiengeschichte heraustritt, stehen die großen Wunder und Zeichen am Schilfmeer, wo Gott es mit hoher Hand aus dem Knechtshause Ägyptens errettete, und in der Wüste, wo er es vierzig Jahre wunderbar ernährte (Apostelgesch. 7, 36. 13, 17). Stets hat Israel in diesen Erlebnissen die grundlegende Offenbarung seines Gottes gesehen. Noch Paulus sieht in dem Durchzug durchs rote Meer, in der Mannaspende und dem Felsenwasser die höchsten Gnadenerfahrungen seines Volkes (1. Kor. 10, 1. 3). Wenn die Uroffenbarung doch immer nur durch die Naturordnung vermittelt das Wesen Gottes schauen ließ, hier gab sich Gott gerade in außerordentlichen Ereignissen kund, die der Naturordnung zuwider zu laufen schienen. Es ist dafür völlig gleichgiltig, ob das Wunder im dogmatischen Sinne waren oder einfache Naturerscheinungen, deren Eintreten im entscheidenden Moment Hilfe und Rettung brachte, wo keine mehr möglich schien. Eben weil Israel in ihnen die Hand Gottes unzweideutig erblickte, waren es ihm Wunder und Zeichen, in denen es Gott als seinen Gott erkannte und sich zu seiner Verehrung angetrieben fühlte. Wir sahen, wie Paulus in der Geschichte der Völker überhaupt jene Uroffenbarung erblickt, in der das Walten Gottes erkennbar werden sollte. Aber klarer und unmittelbarer mußte dasselbe kundwerden, wenn es sich in Israel um die Geschicke eines einzelnen Volkes handelte, in denen die Heilsabsichten Gottes gleichsam handgreiflich sich kundgaben. Wie Stephanus in seiner Verteidigungsrede Apostelgesch. 7, so erinnert Paulus in seiner antiochenischen Rede Apostelgesch. 13 die Juden an dies Walten

Gottes in der Geschichte seines Volkes. In ihr wird die Heilsoffenbarung selbst zur Geschichte. Es liegt das in der Natur der Sache. Wie die Sünde, welche die Verwirklichung der Urreligion unmöglich gemacht hatte, auf geschichtlichem Wege geworden ist und sich fortschreitend zu der die Menschheit knechtenden Macht entwickelt hat, so kann sie auch nur auf geschichtlichem Wege überwunden werden. Während die Uroffenbarung eine überall gleiche und stets sich gleichbleibende ist, so wird die Heilsoffenbarung nach dem Grundsatz aller geschichtlichen Entwickelung eine fortschreitende, die Heilsabsichten Gottes immer deutlicher enthüllende und immer wirksamer durchführende. Dazu muß sie sich innerhalb der Menschheit einen Kreis aussuchen, der, innerlich und äußerlich verbunden, fähig ist, die göttliche Pädagogik in der fortschreitenden Entfaltung seiner Heilsveranstaltungen an sich zu durchleben. Das ist der Sinn, in welchem das Neue Testament das Volk Israel als den erwählten Empfänger der göttlichen Offenbarung bezeichnet; seine Geschichte wird zur Heilsgeschichte. Nicht um ihm allein das Heil zu teil werden zu lassen, sondern um in ihm zunächst das Heil zu verwirklichen, damit es fähig werde, der Vermittler der neuen Heilsoffenbarung für alle Völker, für die gesamte Menschheit zu werden.

Dazu ist aber vor allem nötig, daß dies Volk Gott in seinen Kundgebungen erkenne. Zum Verständnis der göttlichen Uroffenbarung war den Menschen in ihrer Vernunft das Organ gegeben, durch das sie Gott in seinen Kundgebungen erkennen sollten. Aber die Sünde hatte dieses Organ geschwächt und getrübt, zum Verständnis der neuen Heilsoffenbarung genügte diese ursprüngliche allgemeine Inspiration nicht. Es bedurfte dazu einer neuen Inspiration, einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf das Geistesleben der Empfänger der Offenbarung, die ihnen die Augen öffnete für das Verständnis der göttlichen Kundgebungen. In der Urzeit waren es die Erzväter selbst, welchen durch die Gotteserscheinungen, die sie erlebten, sich unmittelbar dieses Verständnis erschloß, so daß sie im Kreise ihrer Familie die wahre Religion begründen konnten, weshalb sie geradezu Propheten genannt werden (1. Mos. 20, 7. Ps. 105, 15). Am Anfang der Volksgeschichte steht die Gestalt des Moses, mit dem Gott von Angesicht zu Angesicht redete, wie einer mit seinem Freunde redet (2. Mos. 33, 11). Er bildet den Übergang von der Patriarchenzeit, in der ein Abraham auch der Freund Gottes genannt wurde (Jak. 2, 23), zu der Zeit der Propheten, die mit Samuel beginnt (Apostelgesch. 3, 24). Zu ihnen gehört auch David, durch dessen Mund der heilige Geist redete, wenn

er seine Psalmen sang (Apostelgesch. 1, 15), und die lange Reihe der Männer, die wir die Propheten im engeren Sinne zu nennen pflegen. Sie waren von Gott erwählt, die Deuter der neuen Gottesoffenbarung für das Volk zu sein. Eben weil die Inspiration keine magische, d. h. durch das menschliche Geistesleben nicht vermittelte Einwirkung Gottes ist, mußte Gott sich Männer auswählen, deren besondere religiöse Empfänglichkeit sie befähigte, jene Gotteswirkung zu erleben, die ihnen den Sinn für die Kundgebungen Gottes in der Geschichte des Volkes erschloß. Denn auch hier handelte es sich nicht um eine übernatürliche Mitteilung irgendwelcher neuen Wahrheiten an sie, die doch nur auf eine den Gesetzen unseres Geisteslebens widersprechende Weise hätte erfolgen können. Sie waren lediglich berufen, dem Volke zu deuten, was Gott mit den Führungen seines Volkes beabsichtigte. Sie treten in besonders kritischen Epochen seiner Geschichte auf, sie lehren es, in seinen Geschicken überall Gottes Willen und die Zwecke, die er damit verfolgt, zu erkennen. Auch die Urheber der Psalmen, selbst wo sie nicht dem David zugeschrieben werden, gelten als Propheten (Matth. 13, 35). Der als Verfasser des hier angezogenen Psalm 78 genannte Assaph heißt auch 2. Chron. 29, 30 ein Prophet. Ihre Lieder sind der Erguß des in ihnen durch das geistgewirkte Verständnis der göttlichen Offenbarung erregten religiösen Gefühls und sollen, wenn sie im Volke gelesen oder gesungen werden, die gleichen Gefühle anregen. Als Propheten bezeichnen die Juden auch die Erzähler der Geschichte des Volkes. Sie deuten ihm die Geschichte der Vergangenheit, wie die Propheten im engeren Sinne die Geschichte der Gegenwart. Nicht um die äußeren Ereignisse ist es ihnen zu tun, sondern um das Verständnis der göttlichen Ratschlüsse, die sich in ihnen verwirklichen. Die Erscheinung der Prophetie ist dem Volk Israel durchaus eigentümlich. Sie hängt aufs engste damit zusammen, daß Israel das Volk der Heilsoffenbarung ist; sie ist das Mittel, durch welches diesem Volk das Verständnis der göttlichen Offenbarung erschlossen wird.

3. Schon in der Uroffenbarung wird dem Menschen der Wille Gottes kund mittels des ihm eingepflanzten ursprünglichen Sittenbewußtseins. Aber Paulus hebt es Röm. 2, 27 ausdrücklich hervor, wieviel stärkeren Antrieb Israel hatte, den Willen Gottes zu erfüllen, weil sein Gesetz ihm schriftlich überliefert war. Jenes ursprüngliche Sittenbewußtsein konnte durch die Sünde getrübt, ja völlig verdunkelt werden (Röm. 1, 28—32), das geschriebene Gesetz verkündete den

Willen Gottes in unerschütterlicher Objektivität. Es kam nach Röm. 2, 27 hinzu die Beschneidung, die nicht von Moses, sondern schon von den Vätern her war (Joh. 7, 22) und es zur Erfüllung des göttlichen Willens ausdrücklich verpflichtete. Man meint wohl die religiöse Bedeutung derselben dadurch illusorisch machen zu können, daß dieselbe auch bei anderen Völkern Sitte, vielleicht eine ursprünglich medizinische Maßregel war. Aber das ist ja völlig gleichgiltig. Israel hatte die prophetische Deutung seiner Geschichte dieselbe als eine schon den Erzvätern von Gott befohlene, als ein Zeichen des Bundes zwischen ihnen und Gott (1. Mos. 17, 10 f.) betrachten gelehrt, in welchem Gott das erwählte Geschlecht zu segnen sich verpflichtet hatte (Röm. 4, 11), wie das Volk sich zur Haltung seines Gesetzes verpflichtete (Gal. 5, 3). Und dabei war keineswegs bloß an eine äußere Befolgung gewisser Satzungen gedacht. Schon auf Grund der prophetischen Deutung des Gesetzes (5. Mos. 30, 6, vergl. Jerem. 9, 25. Ezech. 44, 7) faßt Paulus dieselbe als Sinnbild der Herzensbeschneidung, wie sie das Wesen des wahren Judentums ausmacht und eine Entfernung aller Unreinheit aus dem Leben des inneren Menschen bewirkt (Röm. 2, 28 f.). Das Gesetz war durch Moses gegeben (Joh. 1, 17). An dieser alttestamentlichen Überlieferung hält das ganze Neue Testament fest, um welches Gebot des Gesetzes es sich auch handelt. Die geschichtliche Frage, welche Gebote und Satzungen sich auf Moses selbst und die mosaische Zeit zurückführen lassen, kommt dabei garnicht in Betracht. Moses ist nur der Anfänger in der Reihe der gottgesandten Männer, welche dem Volke die Willensoffenbarung Gottes vermittelten. Daß auch alle Propheten die im Gesetz Mosis gegebene zu deuten und unter veränderten Zeitverhältnissen zu ergänzen hatten, daß sie dem Volke für sein Verhalten in der jedesmaligen Lage Weisungen gaben und dieselben durch sein religiöses Verhältnis zu seinem Gott begründeten, liegt von vornherein in ihrem Beruf. Jesus aber will den Willen Gottes zu erfüllen lehren, wie er in dem Gesetz oder den Propheten offenbart ist (Matth. 5, 17, vgl. 7, 12. 22, 40). Dann freilich sind Moses und die Propheten nicht nur die Deuter der in der Geschichte Israels sich vollziehenden Gottesoffenbarung, sie sind auch selbständige Träger und Vermittler einer solchen. Hier gerade tritt der eigentümliche Charakter der neuen höheren Inspiration, welche zur Heilsoffenbarung gehört, ganz klar hervor.

An jener Stelle, wo Jesus den geistlichen Leitern seines Volkes sagt, sie besäßen die Gottesoffenbarungen der Vergangenheit nur noch in den heiligen Schriften, und ihr Verhalten zu denselben mache sie

unfähig, die in ihm erschienene Gottesoffenbarung zu erkennen (Joh. 5, 38 ff.), charakterisiert er die prophetische Offenbarung. Sie leben, wenn sie von ihm absehen, in einer offenbarungslosen Zeit, weder haben sie je Gottes Stimme gehört, noch seine Gestalt (in einer Vision) geschaut (5, 37). Damit bezeichnet er deutlich die beiden Formen prophetischer Offenbarung. Wenn man nicht diese Gottesmänner des Alten Testaments direkt Lügen strafen oder sie als eitle Schwärmer betrachten will, so sind sie religiöser Erlebnisse gewürdigt worden, in welchen sich ihnen der Wille Gottes mit so unmittelbarer Gewißheit aufdrängte, daß sie darüber nicht in Zweifel sein konnten, es sei nicht das Resultat eigener Gedanken, was sie verkündigen mit ihrem: „So spricht der Herr." Auf diesen Erlebnissen beruht die gesamte Willensoffenbarung Gottes im Gesetz und in den Propheten. Ob man dieselbe unmittelbar als eine Gotteswirkung bezeichnet, so daß Gott durch ihren Mund geredet hat (Apostelgesch. 4, 25), oder als eine durch seinen Geist vermittelte, bleibt sich völlig gleich. Paulus erklärt das Gesetz für ein vom Geist gewirktes (Röm. 7, 14), also auf Grund der Inspiration geschriebenes, Petrus führt die messianische Weissagung auf den Geist zurück (1. Petr. 1, 11).

Die andere Form der prophetischen Offenbarung ist die Vision. Wir kennen diese Form aus dem Neuen Testament. Paulus hat Gesichte gehabt, die er wie die ihm sonderlich gegebenen Offenbarungen auf eine Wirkung des erhöhten Christus zurückführt (2. Kor. 12, 1); auf solchen Gesichten, die ihn Gott sehen ließ, beruht die Offenbarung Johannis. An sich ist die Vision ein psychologisch vermittelter Hergang, in welchem bei geschlossenem äußeren Auge sich dem geistigen Auge Erscheinungen darstellen, in denen dasselbe eine höhere Bedeutung erschaut. Sind solche Visionen von Gott oder Christo gewirkte, so werden sie zu Vermittlern göttlicher Offenbarungen. In dem, was Johannes geschaut hat, erging an ihn ein Wort Gottes und ein Zeugnis Christi von dem, was ihm Gott gegeben hat, seinen Knechten zu zeigen von seinen Ratschlüssen in betreff der Zukunft (Offenb. 1, 1 f.). Daher heißt sein Buch eine von Christo herrührende Offenbarung. Auf solchen Gesichten werden vielfach schon die Gotteserscheinungen der Patriarchenzeit beruhen, in welchen ihnen die Heilsabsichten Gottes für die Zukunft ihres Geschlechts kund wurden. Ebenso die prophetischen Reden, soweit dieselben weissagender Art waren. Das Wort des Herrn, das an Micha erging, wird ausdrücklich bezeichnet als das, welches er geschaut hat über Samaria und Jerusalem (1, 1).

Die Weissagung ist freilich keineswegs die eigentliche und aus-

schließliche Aufgabe der Prophetie; aber sie gehört ganz wesentlich mit zu derselben. Denn überall denkt das Neue Testament neben dem Gesetz die Verheißung als eine besondere Prärogative Israels (Röm. 9, 4). Schon im Gesetz Gottes selbst knüpft sich vielfach an die geforderte Erfüllung des göttlichen Willens die Verheißung der Segnungen, welche dieselbe mit sich bringt, und deren Kehrseite nur die Drohungen für seine Übertreter sind. Aber der eigentliche Gegenstand der Verheißungen bleibt doch der göttliche Ratschluß in betreff der Zukunft Israels, welchen das Neue Testament seinem Kern nach schon in der Verheißung Abrahams enthalten findet (Röm. 4, 13. Hebr. 6, 13 f. 17 f. 11, 9 f.). Das hängt mit dem Charakter der Heilsoffenbarung als einer fortschreitenden zusammen. Auf jeder Stufe derselben wäre die auf ihr offenbar gewordene Wahrheit nicht richtig erkannt, wenn die Träger der Offenbarung sich nicht der Schranke derselben bewußt wären. Die gesamte Heilsoffenbarung in Israel weist über sich selbst hinaus auf ein höheres Ziel, dem die Heilsgeschichte zustrebt. Den göttlichen Ratschluß über dies Ziel zu verkündigen, ist die spezifische Aufgabe der Weissagung. Sie ist schon darum notwendig, damit bei dem Eintritt der vollendeten Offenbarung dieselbe als die in der vorbereitenden Offenbarung angelegte, von ihr im göttlichen Ratschlusse beabsichtigte erkannt werden kann. Schon daraus folgt, daß die Weissagung keine Wahrsagung ist, d. h. keine Vorhersagung einzelner Tatsachen, sondern die Verkündigung der göttlichen Heilsratschlüsse über die Zukunft. Es ist ja an sich keineswegs ausgeschlossen, daß nicht auch einzelne Ereignisse nach Gottes Rat vorhergesagt werden können. Aber die Weissagung als solche hat damit nichts zu tun. Eben weil sie nur die Verheißung des Ziels bringt, zu welchem der göttliche Heilsratschluß das auserwählte Volk führen will, kann sie nicht die Art, in der sich derselbe erfüllen wird, kundzutun beanspruchen. Trotz seines unbeschränkten Glaubens an die Weissagung von Christo und dem durch ihn gebrachten Heil in den Propheten sagt Paulus Eph. 3, 5, das Heilsgeheimnis sei in anderen Generationen (als der gegenwärtigen) den Menschenkindern nicht kund geworden, wie es jetzt den heiligen Aposteln und Propheten offenbart ist. Jenen konnte nur das Ziel selbst offenbart werden, die Wege, auf denen Gott dasselbe erreichen werde, konnten erst mit der Verwirklichung desselben kund werden.

4. Das Neue Testament geht davon aus, daß die ganze Weissagung des Alten Testaments auf Christum hinweist. In ihm muß

also jene höchste und letzte Gottesoffenbarung gegeben sein, welche Israel von seinen Propheten verheißen war. Damit wird hier an ihrem Ziel das Wesen der Offenbarung ganz klar. Was Israel verheißen, war ja nicht die Mitteilung irgendwelcher neuen Wahrheiten, deren Aneignung an sich das Heil bringen, sondern die Sendung des Messias, der mit der vollen Verwirklichung der wahren Religion im Volke alles verheißene Heil demselben bringen werde. Was er mit der Offenbarung meine, die der Vater ihm auszuführen übergeben habe (Luk. 10, 21 f.), erklärt Jesus selbst dahin, daß in ihm erschienen sei, was alle Propheten und Könige zu schauen begehrt und nicht geschaut haben (Luk. 10, 23 f.). Aber die Augenzeugen des Lebens Jesu haben es geschaut in der Sendung des Sohnes als des Erretters der Welt (1. Joh. 4, 14), insbesondere in der Hingabe des Sohnes in den Sühnetod, worin die höchste Liebe Gottes offenbar geworden (Joh. 3, 14 ff.). Als die Erscheinung der heilbringenden Gnade Gottes, der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes bezeichnet Paulus (Tit. 2, 11. 3, 4) die Erscheinung Christi. Wie Gott in den Werken der Schöpfung sich offenbart, so macht er sich in seinem tiefsten Wesen erst dadurch kund, daß er seine Verheißung erfüllt und dem Volke den sendet, der ihm das höchste Heil zu bringen vermag.

Wie die Heilsoffenbarung mit den Gotteserscheinungen der Patriarchengeschichte begann, so vollendet sie sich mit der höchsten Theophanie in Christo. Als Philippus zur Stärkung des Glaubens der Jünger eine Theophanie im alttestamentlichen Stil verlangt, antwortet Jesus: „So lange bin ich bei euch und du hast mich nicht erkannt? Wer mich siehet, der siehet den Vater" (Joh. 14, 9). Er selbst erklärt das dahin, daß damit nicht etwa ein dogmatischer Lehrsatz über die Gottgleichheit seiner Person gemeint ist, sondern daß die Worte, die er redet, nicht selbst erdachte Worte sind, und die Werke, die er tut, Werke Gottes sind, der sie, in ihm bleibend, wirkt (14, 10), daß also Gott selbst in allen seinen Worten und Werken sich kundgibt. Für das geistige Wesen Gottes gibt es keine adäquatere und darum höhere Erscheinungsform als die Gestalt des irdischen Geisteswesens, des Menschen, der nach seinem Bilde geschaffen. In Jesu täglichem Berufswirken zum Heil seines Volkes, in seinem selbstlosen Liebesleben bis zur Hingabe desselben in den Erlösungstod wird Gott nach seinem tiefsten Wesen offenbar. Auch seine Worte wollen nicht irgendwelche neue Wahrheiten erschließen, sie sind im Grunde nur die Deutung der in ihm erschienenen Gottesoffenbarung, als welche sie das Johannesevangelium in ihrer tiefsten Bedeutung erschlossen hat. Mit dieser höchsten Offenbarungs-

form Gottes hängt es zusammen, daß es neben ihr keiner besonderen Offenbarung des göttlichen Willens mehr bedarf. Jesus ist gekommen, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen in all seinem Tun (Matth. 5, 17). Nicht mehr als ein unerreichbares Ideal steht der fordernde Wille Gottes vor uns; wie der göttliche Heilsratschluß *für* die Menschen in ihm vollkommen erfüllt ist, so zeigt er auch die im Gesetz und in den Propheten offenbarte Forderung Gottes *an* die Menschen in seinem Leben verwirklicht. Wie seine Worte bei Johannes die in ihm erschienene Gottesoffenbarung, so deuten seine Worte in den älteren Evangelien die durch ihn erfüllte Willensoffenbarung Gottes; sie lehren die alttestamentliche erfüllen, wie sie in der anbrechenden Heilszeit erfüllt sein will, und weisen auf die neuen Forderungen hin, wie sie sich aus der vollendeten Offenbarung Gottes in Jesu ergeben.

In der vorbereitenden Heilsoffenbarung tat sich das Eingreifen Gottes in die Geschichte seines Volkes kund in Wundern und Zeichen. Die Erscheinung Christi, in der sich die Heilsoffenbarung vollendet, ist das absolute Wunder. Hier steht inmitten der von der Sünde geknechteten Menschheit der *eine* da, den niemand einer Sünde zeihen konnte (Joh. 8, 46), der Heilige und Sündlose, als den ihn alle seine Apostel verkündigen. Hier ist inmitten der Menschen, die von der Erde sind, Fleisch vom Fleisch geboren, ein Mensch, dessen Ursprung auf ein ewiges göttliches Sein zurückweist und dessen Ziel seine Erhöhung zu göttlicher Herrlichkeit ist. Sein Wesen kann nicht aus der Menschheit, wie sie ist, abgeleitet werden, er ist eine Gabe Gottes an die Menschheit, ein ihr eingepflanztes neues Pfropfreis, das ihr die Erreichung ihres Ziels verbürgt. Dem Wunder seiner Person entsprechen die Wunder seines Wirkens. Machttaten nennen sie die älteren Evangelien, Zeichen das Johannesevangelium. Aber es sind nicht öde Beweise einer Macht, die größer ist als die menschliche; denn er zog umher, wohltuend und gesund machend alle, die vom Teufel überwältigt waren (Apostelgesch. 10, 38). Den Täufer, welcher zweifelt, ob Jesus der Erwartete sei, weist Jesus hin auf seine Krankenheilungen als Beweise, daß in ihm die helfende, rettende Gottesgnade erschienen sei, die auch das äußere Leben umgestaltet (Matth. 11, 5). Weil nur in Kraft des Gottesgeistes Jesus die Teufel austreibt, ist durch ihn die Gottesherrschaft verwirklicht, die der Teufelsherrschaft auf Erden ein Ende macht (12, 28). Damit hat die Heilsgeschichte Israels ihren Abschluß gefunden, auf den dieselbe von Anfang an hinauswies. Gott offenbart sich durch Christum als den die Heilsvollendung Herbeiführenden; aber nicht indem er irgendwelche Lehren über sie und den

Weg, zu ihr zu gelangen, durch Jesum verkündigen läßt, sondern indem er sie durch ihn tatsächlich herbeiführt. Er offenbart seine auf das Heil der Menschen abzielenden Heilsratschlüsse, indem er sie ausführt. Die Geschichte Jesu ist selbst die Vollendung der Heilsoffenbarung von seiner Berufsausrüstung am Jordan, die ihn zu seinem Heilandswirken befähigt, bis zum Kreuz, wo er die Erlösung der Welt vollbringt. Daß sein Tod nicht das Scheitern seines Werkes war, in dem er der Übermacht seiner Feinde erlag, daß nur Gottes Rat ihn in die Macht seiner Feinde dahingab, um durch seinen Tod zu vollenden, was sein Leben begonnen, das beweist seine Auferweckung am dritten Tage. Aber nicht zum irdischen Leben wird er auferweckt; mit seiner Auferstehung wird er zur Rechten Gottes erhöht und dadurch befähigt, sein auf Erden begonnenes Werk sieghaft hinauszuführen. In dem zu göttlicher Herrlichkeit erhöhten Heilsmittler gibt Gott die letzte Bürgschaft für die Ausführung seiner Heilsabsichten. Durch ihn kann er sein Reich auf Erden bauen, durch ihn dereinst, wenn diese Erde dem Schicksal ihrer Endlichkeit und Vergänglichkeit verfällt, sein himmlisches Reich herbeiführen, in dem sich der letzte Zweck der Religion verwirklicht, die Menschheit zur seligen Gemeinschaft mit Gott zu führen. In der Geschichte Jesu vollendet sich der Beweis, daß alle Offenbarung Gottes Tatoffenbarung ist.

5. Gerade weil die Offenbarung in Christo sich durch Tatsachen vollzieht, kann sie nur wirken, was sie wirken soll, wenn diese Tatsachen in ihrer Bedeutung erkannt werden und zu der Gewißheit führen, daß Christus der Heilsmittler, sein Werk das alle frühere Offenbarung abschließende Heilswerk sei. Darum begleitet all sein irdisches Wirken das deutende Wort Jesu, das aber vor der Vollendung seines Werkes seine Schranke findet an der Verständnisfähigkeit seiner Jünger (Joh. 16, 13). Diese Jünger hat er sich auserwählt zur engsten Gemeinschaft mit ihm in seinem Erdenleben, damit er sie zu seinem Volk aussenden könne, ihn zu verkündigen (Mark. 3, 14). Erst der Erhöhte, dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden, sendet sie aus, um alle Völker zu seinen Jüngern zu machen (Matth. 28, 18 f.). Wie die vorbereitende Gottesoffenbarung ihren Zweck nur erreichen konnte, wenn die Propheten sie dem Volke deuteten, so werden die Apostel ausgesandt, den Gestorbenen und Auferstandenen als den Heiland der Welt zu verkündigen. Wie die Propheten des Alten Bundes, so müssen sie durch den Geist Gottes für ihre Berufswirksamkeit ausgerüstet werden, ihre Inspiration bürgt für

ihr richtiges Verständnis der in der Person und der Geschichte Jesu vollzogenen Gottesoffenbarung. Die Gotteswirkung, die sie dazu befähigt, ist keine magische; in dem irdischen Gemeinschaftsleben mit Jesu hat derselbe die Empfänglichkeit dafür in ihnen gewirkt und findet jene Gotteswirkung ihren psychologischen Anknüpfungspunkt. Sie vollzieht sich nicht durch die mechanische Mitteilung irgend welcher neuen Wahrheiten an sie, der Geist leitet sie in alle Wahrheit, indem er den nun vollendeten Heiland, dessen irdische Geschichte sie miterlebt haben, in ihnen verklärt, d. h. ihn in seiner vollen Herrlichkeit erkennen lehrt (Joh. 16, 13 f.). Auch der nachberufene Paulus muß erst durch die persönliche Erscheinung Christi auf dem Wege nach Damaskus zum Apostel befähigt werden (1. Kor. 9, 1), dort gefiel es Gott, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, damit er ihn verkündigen könne (Gal. 1, 15 f.). Aber wie die Propheten des Alten Bundes, so haben auch die Apostel nicht nur die Aufgabe, die bereits vollzogenen Offenbarungstaten Gottes zu deuten, sondern auch weissagend auf die die letzte Heilsvollendung herbeiführenden Gottestaten hinzuweisen. Die letzte Offenbarung Christi (1. Kor. 1, 7) ist seine Wiederkunft in Herrlichkeit, in welcher er als der die Heilsvollendung Herbeiführende dadurch offenbar wird, daß er sie herbeiführt. Dann wird auch die uns im Ratschluß Gottes bereitete Herrlichkeit an uns offenbar werden (Röm. 8, 18), sofern auch wir mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit (Kol. 3, 4). Was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, das hat er den Aposteln durch seinen Geist offenbart (1. Kor. 2, 9 f.).

In alledem liegt nichts, was die Apostel unterschiede von den alttestamentlichen Propheten. Es ist derselbe Geist, der den Propheten vorher bezeugte die für Christum bestimmten Leiden, sowie die Herrlichkeit danach, und durch den jetzt die frohe Botschaft von dem in ihnen bereits beschafften Heil verkündigt wird (1. Petr. 1, 11 f.). Was die neutestamentliche Stufe der Heilsoffenbarung von der alttestamentlichen unterscheidet, ist nicht die Inspiration der berufenen Verkündiger der Heilswahrheit, sondern daß diese Inspiration eine allgemeine wird. Auf diese Vollendung der Inspiration hat schon die alttestamentliche Weissagung hinausgewiesen (Joel 3, 1 ff.). Petrus erklärt diese Weissagung für erfüllt in der Geistesmitteilung an alle Gläubigen (Apostelgesch. 2, 17 f.). Das ist die abschließende Heilstat Gottes, in welcher er sich als der das Werk Christi Vollendende offenbart. In der inneren Erfahrung dieser Geistesmitteilung vollendet sich dem einzelnen die Gewißheit von dem in Christo gegebenen Heil und von seiner Teilnahme an demselben. Niemand kann Jesum einen

Herrn heißen ohne durch den heiligen Geist (1. Kor. 12, 3). Nur der Geist kann uns die Gewißheit geben, daß der erhöhte Christus unser einiger Heilsmittler ist. Der Geist selbst bezeugt unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind (Röm. 8, 16), daß infolge seines Heilswerkes wir in das normale Verhältnis zu Gott gekommen, Gegenstände seiner Liebe geworden sind, so daß wir ihn nun mit kindlichem Vertrauen als unseren Vater anrufen (8, 15). Der Geist ist es, der uns den Willen Gottes vollkommen erkennen lehrt, aber in uns zugleich die Kraft wirkt, ihn zu erfüllen (8, 14). In ihm haben wir das Unterpfand der jenseitigen Heilsvollendung (2. Kor. 1, 22. Eph. 1, 13 f.), weil der, welcher uns diese seine höchste Gabe gegeben, uns damit auch die Verheißung gegeben hat, daß er uns zu jenem Ziel führen will.

Damit ist auch die letzte Frage beantwortet, wie man die Offenbarung, insbesondere die Heilsoffenbarung erkennen könne als das, was sie ist und sein will. Handelte es sich in ihr um die Mitteilung einer übernatürlich offenbarten Lehre, so gäbe es in der Tat kein Mittel, uns dessen gewiß zu machen, daß sie ist, was sie zu sein beansprucht. Man verweist wohl auf die Wunder und Weissagungen; aber schon Lessing hat richtig gesagt, daß auch das auffälligste Wunder die Wahrheit einer Lehre nicht beglaubigen könne; und Weissagungen könnten solche Beweise nur sein, wenn sie wären, was sie doch nicht sind, Vorhersagungen einzelner Tatsachen. Wenn vollends die historische Kritik die Tatsache wirklicher Wunder und Weissagungen zweifelhaft macht, so kann nur der den Glauben an sie festhalten, der sie als konstitutive Momente der Offenbarung erkannt hat, der also an die Offenbarung glaubt und eine Bezeugung für sie nicht bedarf. Von der richtigen Erkenntnis vom Wesen der Offenbarung aus wird jene Frage gegenstandslos. Mit Recht sagt Rothe, sie käme auf die Frage hinaus, woran man doch das Licht als Licht erkennen kann. Man erkennt es eben daran, daß es leuchtet. So erkennt man die Offenbarung daran, daß sie Gott offenbart, d. h. daß sie eine Erkenntnis Gottes wirkt, die sich als eine wahre und lebendige nur beweisen kann, wenn sie unser tiefstes religiöses Bedürfnis befriedigt und uns zur Erfüllung seines Willens willig und geschickt macht. Gerade die Heilsoffenbarung erkennt man daran, daß sie den Bann der Sünde in uns bricht und uns verlorene Menschen des zeitlichen und ewigen Heils gewiß macht. Ist die Geistesmitteilung die für die Gegenwart abschließende Heilsoffenbarung Gottes, so können wir derselben nur gewiß werden, wenn wir des Besitzes dieses Geistes gewiß werden; und das müssen wir werden,

wenn wir seine Wirkung in uns erfahren. Paulus will seine Verkündigung nicht auf überredende Weisheitsworte gründen, sondern auf den Beweis, welchen der Geist und die von ihm ausgehende Machtwirkung führt. Unser Glaube soll nicht beruhen auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft (1. Kor. 2, 4 f.). Diese Gotteskraft erfahren wir, wenn in uns die wahre Religion verwirklicht wird, und dann wissen wir, daß die Offenbarung, welche sie bewirkte, wirkliche Offenbarung sei. Ihre gottesmächtige Bewirkung in uns ist das Zeugnis des heiligen Geistes.

§ 3. Die heilige Schrift

1. Das Neue Testament knüpft überall an die vorbereitende Heilsoffenbarung in Israel an, die ja auf die Vollendung der Offenbarung in Christo hinauswies. Aber die Heilstaten Gottes, in denen jene sich vollzog, die Deutung derselben durch die Propheten, welche den Willen Gottes und seine Heilsabsichten in der Gegenwart wie für die Zukunft enthüllten, kannte die neutestamentliche Zeit nur noch aus den Schriften des Alten Testaments, die von jenen erzählten und diese aufgezeichnet hatten (Joh. 5, 38 f.). Diese Schriften, in welchen Gott durch seine Propheten vorher verheißen hatte, was im Evangelium als erfüllt verkündigt wird, nennt Paulus heilige Schriften (Röm. 1, 2), weil sie von Gott herstammen, weil Gott sie dem Volk gegeben hat, um ihm seine Verheißungen wie seine Forderungen zu bezeugen. Zunächst gilt das ja allerdings von den Gottesoffenbarungen im engeren Sinne, die in der Schrift aufgezeichnet sind, von den Worten, die Gott zu Moses und den Propheten geredet hat. Wenn die Schriftgelehrten in ihren Überlieferungen etwas anordnen, was dem geschriebenen Gesetz Mosis widerspricht, so setzen sie das Wort Gottes außer Kraft (Mark. 7, 10 ff.). Weil es die Schrift besitzt, ist Israel mit den Gottessprüchen betraut (Röm. 3, 2), mit allem bekannt, was Gott durch die Propheten geredet hat (Matth. 1, 22). Das Wort Gottes, das nach Röm. 9, 6 nicht hinfallen kann, wird sofort 9, 7. 9, 13 durch Schriftworte erläutert. Das im Gesetz Mosis, den Propheten und Psalmen von Christo Geschriebene muß erfüllt werden (Luk. 24, 44), weil es eben Gottes Worte sind. Auch ein mahnendes Psalmwort Davids (Hebr. 4, 7), wie das, welches der Hebräerbrief kommentiert, ist ein Gotteswort (4, 12), sofern ja Männer wie Moses, David und die Propheten die berufenen Empfänger und Vermittler göttlicher Offenbarungen waren. Aber der ganze Komplex der Schriften, in welchen solche Gottesoffenbarungen überliefert sind, heißt im Neuen Testament „die Schrift" schlechthin. Daß Jesus die Schrift in dem Umfange las, den unser heutiges Altes Testament hat, zeigt Matth. 23, 35,

wo er ein Beispiel aus dem ersten und eins aus dem letzten Buch desselben wählt.

In diesem ganzen Umfange betrachten die Apostel die Schrift ausschließlich vom religiösen Gesichtspunkt aus. Sie fragen nicht, was die Schriftsteller des Alten Testaments zu der Zeit, als sie schrieben, ihren Zeitgenossen damit sagen wollten, sondern ausschließlich, was die Schrift uns damit sagen will. Was im 4. Buch Mosis von den Erlebnissen der Wüstengeneration erzählt ist, das ist zu unserer Weisung geschrieben, d. h., wie 1. Kor. 10, 11 erläutert wird, für die, welche die Heilszeit erleben, auf die alle vorhergehenden Zeitepochen abzielen. Was die Schrift von der Rechtfertigung Abrahams erzählt, ist nicht nur um seinetwillen geschrieben, d. h. um zu berichten, wie er gerechtfertigt sei, sondern auch um unsertwillen, sofern wir daraus die ursprüngliche Rechtfertigungsordnung Gottes kennen lernen sollen (Röm. 4, 22). Zu unserer Belehrung ist geschrieben, was der Psalm von den Leiden Christi weissagt (15, 4). Von diesem Gesichtspunkt aus kann ein Gesetz wie 5. Mos. 25, 4 nicht um der Ochsen willen geschrieben sein; um unsertwillen ist es geschrieben, um über eine darin sich ausdrückende Ordnung Gottes uns zu belehren (1. Kor. 9, 9). Sicher weiß der schriftgelehrte Paulus so gut wie wir, daß dasselbe zunächst ganz buchstäblich zu verstehen war, aber es stände nicht in der für die Heilszukunft bestimmten Schrift, wenn man ihm nicht durch allegorische Interpretation einen für uns bedeutungsvollen Sinn abgewinnen könnte. Auch Gal. 4 und 2. Kor. 3 deutet Paulus alttestamentliche Erzählungen allegorisch; und es war sehr überflüssig, sich darüber Sorge zu machen, daß Moses das Volk absichtlich getäuscht habe, wenn er durch die Decke, die er auf sein Angesicht legte, dem Volk die Vergänglichkeit des alttestamentlichen Gesetzes verbergen wollte (2. Kor. 3, 13). Paulus wußte so gut wie wir, daß weder Moses noch das Volk etwas ahnten von der Bedeutung, die er durch allegorische Interpretation dem Glanz auf Mosis Angesicht beilegt; aber ihm hat die für uns geschriebene Geschichte eine Bedeutung nur, wenn man sie in diesem Sinne auslegt. Auch der Hebräerbrief sieht in der Darstellung der Schrift von den Einrichtungen der Stiftshütte die Absicht, kundzutun, daß damals der Weg zum himmlischen Heiligtum noch nicht geöffnet war (Hebr. 9, 8). Darin, daß die Schrift von Melchisedek weder Eltern nennt, noch sein Geschlechtsregister angibt, weder von seinem Lebensanfang noch Lebensende erzählt, sieht er die Absicht, ihn als das Vorbild des ewigen Gottessohns darzustellen (Hebr. 7, 3).

Von diesem Gesichtspunkt aus ist es zu verstehen, daß meist nicht gefragt wird, was dieser oder jener in der Schrift sagt, sondern was die Schrift sagt, obwohl doch andere Stellen zeigen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller sehr wohl wissen, was Moses und was dieser oder jener Prophet geschrieben hat. Daher der eigentümliche Sprachgebrauch, wonach das ganze Alte Testament als Gesetz, d. h. als normgebend bezeichnet wird, auch die Psalmsprüche, auf die Röm. 3, 19 zurückweist, oder das Prophetenwort 1. Kor. 14, 21. Ebenso wird Joh. 15, 25 ein Psalmwort als im Gesetz geschrieben angeführt, und Jesus sagt gerade mit Bezug auf ein solches 10, 34: „Die Schrift kann nicht aufgelöst (gebrochen) werden", gerade wie er Matth. 5, 17 es vom Gesetz sagt. „Es steht geschrieben", das gilt überall als maßgebende Autorität. Meistens liegt ja bei solchen Berufungen auf die Schrift mehr oder weniger bewußt die Voraussetzung zu Grunde, daß es Worte sind, die Gott seinen Propheten in den Mund gelegt hat (Jerem. 1, 9); aber wenigstens der Hebräerbrief führt sehr häufig (vgl. z. B. 1, 6. 7. 8) Schriftworte als Gottesworte an, die von Gott in dritter Person reden, also gar nicht als von Gott gesprochen zu denken sind. Bei Paulus ist es oft kaum zu bestimmen, ob Gott oder die Schrift als redend gedacht ist. Ausdrücklich aber reflektiert er Gal. 3, 8 darüber, warum die Schrift dem Abraham etwas vorher verkündigte, während es sich doch einfach um die alte Gottesverheißung an ihn handelt; und Gal. 3, 22 wird von der Schrift genau dasselbe ausgesagt, was Röm. 11, 32 von Gott gesagt ist. Gerade diese Stelle zeigt aber klar, warum das geschieht. Die Schrift ist es, durch deren untrügliche Aussage wir erfahren, daß alles menschliche Tun von Gott unentrinnbar unter die Macht der Sünde verschlossen sei, damit man erkenne, daß die Heilsverheißung nicht durch menschliches Tun erworben werden könne.

Diese Personifikation der Schrift, wie ihre Identifizierung mit Gott, wonach es gleich ist, ob die Schrift oder Gott etwas sagt, hat ihren Grund darin, daß in letzter Instanz Gott es ist, der uns die Schrift gegeben hat, sofern nach seinem Rat und Willen zur Erhaltung seiner Offenbarung unter den Menschen in ihr aufgezeichnet ist, wie er sich einst offenbart hat. Und zwar gilt dies von der ganzen Schrift, obwohl die Aussage, daß die Schrift Gottes Wort sei, direkt nirgends vorkommt; aber die Unterscheidung eines Wortes Gottes in der Schrift von dem, was etwa in ihr nicht von Gott wäre, ist dem Neuen Testament ganz fremd und insofern zweckwidrig, als ja mit dieser Unterscheidung, die nur wir machen,

die so stark betonte Autorität der Schrift für uns aufgehoben wäre. Ebenso fremd ist ihm freilich die Vorstellung, daß den Schriftstellern des Alten Testaments alles, was sie schreiben, nach Inhalt und Form mitgeteilt ist. Diese Vorstellung entstand von der Voraussetzung aus, daß die Schrift religiöse Lehren oder Vorschriften auf übernatürliche Weise mitzuteilen beabsichtige; und sie mußte entstehen, um die Untrüglichkeit derselben sicher zu stellen, da Inhalt und Form nun einmal nicht zu trennen sind. Dann wäre die Schrift selbst die Offenbarung, die eben in der Mitteilung solcher Lehren bestände, was wir immer wieder als eine falsche Anschauung von dem Wesen der Offenbarung erkannt haben. Die Schrift des Alten Testaments ist nur das Zeugnis von der vorbereitenden Heilsoffenbarung; und da dieselbe von Anfang an auf Christum abzielt, so kann Jesus sagen: „Die Schriften sind es, die von mir zeugen" (Joh. 5, 39).

Daß das Neue Testament mit seiner tatsächlichen Identifizierung von Schrift und Wort Gottes nicht den Wortlaut der Schrift als aus dem Munde Gottes gekommen und an den Schriftsteller ergangen bezeichnen will, beweist die großartige Freiheit in der Zitationsweise der neutestamentlichen Schriftsteller, die bald weglassen, bald gar zusetzen oder ändern, was dann ja eine offenbare Fälschung des Gotteswortes wäre. Ebenso ihre völlige Gleichgiltigkeit gegen das Verhältnis von Urtext und griechischer Übersetzung selbst bei denen, die nicht, wie der Verfasser des Hebräerbriefs, den Urtext sichtlich überhaupt nicht kennen, sondern die, wie Paulus und der erste Evangelist, nach freier Wahl bald jenem, bald der griechischen Übersetzung folgen. Aber auch wenn die neutestamentlichen Schriftsteller sich aufs strengste an den Urtext hätten binden können oder wollen, so war derselbe doch schon, da er ursprünglich keine Vokale und keine Accente hatte, sehr verschiedener Auslegung fähig, ganz abgesehen von der Frage, wie weit der masorethische Text, den sie in Händen hatten, ein fehlerloser war. Einen völlig gesicherten und nur *einer* Deutung fähigen Text, und damit ein in seinem Wortlaut überliefertes Gotteswort gab es also für sie überhaupt nicht. Jene Identifizierung der Schrift mit dem Worte Gottes kann daher nur den Sinn haben, daß Gott überall in der Schrift zu uns redet; er ist es, welcher uns heißt, diese von ihm uns gegebene Urkunde der vorbereitenden Offenbarungsgeschichte dazu zu nützen, wozu alle Gottesoffenbarung dienen soll, zur Erzeugung oder Stärkung unseres religiösen Lebens und zur Erfüllung seines Willens (2. Tim. 3, 15 f.). Dazu dient aber gerade das rein Menschliche in der Schrift, sofern es uns den Eindruck der göttlichen Offenbarungen auf ihre Emp-

fänger lebendig vergegenwärtigt. Dadurch redet er noch heute zu uns, wie er einst zu ihnen geredet hat.

2. Die falsche Auffassung von dem Wesen der heiligen Schrift gründete man auf ihre Inspiration und verstand darunter einen besonderen Wunderakt, durch welchen den Urhebern der Schrift vom heiligen Geist der Impuls zum Schreiben gegeben, der Inhalt des zu Schreibenden mitgeteilt und seine Darstellung bis auf den Wortlaut geleitet sei. Das Neue Testament weiß von diesem Wunderakt nichts. Was es Inspiration nennt, ist etwas viel höheres als dieser einzelne Wunderakt, ist die göttliche Geisteswirkung, durch welche Gott seine berufenen Diener zum Zeugen von seiner Heilsoffenbarung befähigte. David hat im heiligen Geiste gesprochen (Mark. 12, 36), durch Jesaias hat der heilige Geist geredet (Apostelgesch. 28, 25). Wenn Hebr. 3, 7 eine Psalmstelle eingeführt wird mit der Formel: „Wie der heilige Geist sagt," so wird doch 4, 7 darauf reflektiert, was Gott in diesen Worten durch David bestimmt. Natürlich ist das in der Schrift überlieferte Prophetenwort nicht weniger inspiriert wie das mündlich gesprochene. Wir besitzen nach 2. Petr. 1, 19 das prophetische Wort in der Schrift, damit wir es nützen zu dem, wozu es uns dienen will; aber was 1, 20 von jeder Schriftweissagung gesagt wird, das wird doch nicht dadurch begründet, was Menschen, die vom Geist getrieben wurden, geschrieben haben, sondern was sie geredet haben (1, 21). Wenn Apostelgesch. 1, 16 von einer Schriftstelle gesagt wird, sie (d. h. das in ihr Geweissagte) sei vom heiligen Geist vorhergesagt, so zeigt das hinzugefügte „durch den Mund Davids", daß an eine von ihm gesprochene Weissagung gedacht ist. Nicht weil die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments inspiriert sind, sondern weil die Aufzeichnung der heiligen Geschichte ein wesentliches Moment in der vorbereitenden Heilsoffenbarung ist, und darum die Männer, welche sie erzählen, ebenso inspiriert sind wie die Propheten und die Psalmsänger, ist es der heilige Geist, der in der Darstellung von der Einrichtung der Stiftshütte jene Winke gab, die Hebr. 9, 8 darin findet. Weil die Entstehung dieser Schriften nur den Abschluß des Offenbarungshergangs bildet, indem sie die Heilsoffenbarung den späteren Geschlechtern wirksam erhalten sollen, heißen sie 2. Tim. 3, 15 heilige Schriften. Wenn dieselben 3, 16 selbst als inspiriert bezeichnet werden, so wird daraus ausdrücklich nicht etwa die Unfehlbarkeit ihres Wortlauts abgeleitet, welche jene Theorie von einer Schriftinspiration begründen will, sondern ausschließlich ihre Nutzbarkeit für das religiös-sittliche

Leben, dessen Begründung und Förderung die Heilsoffenbarung beabsichtigt. Vergeblich beruft man sich darauf, daß Paulus Gal. 3, 16 auf den Wortlaut von 1. Mos. 13, 15 pocht. Was er in seiner schriftgelehrten Weise aus ihr folgert, folgt anerkanntermaßen nicht aus diesem Wortlaut, sondern aus seiner Deutung desselben, die Röm. 4, 13. 18 eine ganz andere, übrigens die zweifellos richtige ist.

Jene Theorie von einer besonderen Schriftinspiration ist aber nicht nur unnachweislich, sie widerspricht den im Alten Testament offenkundig vorliegenden Tatsachen. Die geschichtlichen Bücher erzählen nicht, was der Geist ihren Verfassern eingibt, sie berufen sich vielfach auf ihre Quellen, und auch wo sie es nicht tun, zeigt die verschiedene Darstellung derselben Tatsachen, daß sie auf Grund verschiedener mündlicher oder schriftlicher Überlieferungen entstanden sind. Vielfältige Widersprüche in ihren genealogischen und geschichtlichen Angaben schließen ihre Irrtumslosigkeit aus, die jene Theorie begründen wollte. Ebenso die in ihnen zu Tage tretenden naiven Vorstellungen von naturwissenschaftlichen Dingen. Man kann doch nicht sagen, daß diese religiös bedeutungslos seien. Wenn das Buch Josua von der irrtümlichen Voraussetzung ausgeht, daß sich die Sonne um die Erde bewegt, so kann doch das Wunder von dem Stillstehen derselben nicht so erfolgt sein, wie es dort erzählt ist (Josua 10, 12 f.). Die prophetischen Schriften sagen höchst selten etwas darüber aus, von wem die Prophetenworte in ihnen aufgezeichnet und zusammengeordnet sind. Unzweifelhafte Spuren lassen erkennen, daß vielfach Weissagungen aus verschiedenen Zeiten zusammengestellt, daß spätere Weissagungen auf ältere Propheten zurückgeführt, wie der zweite Teil der jesajanischen Weissagungen zeigt, oder ältere Weissagungen auf spätere Propheten übertragen, wie das Buch Sacharja beweist. Vollends in den Psalmen hebt diese Theorie gerade ihren spezifischen Offenbarungscharakter auf. Wenn jene Ergüsse des religiösen Gefühls nicht ihren menschlichen Verfassern entstammen, sondern ihnen vom Geist in die Feder diktiert sind, so ist jede Wirkung jener jubelnden Lobgesänge, jener tief ergreifenden Bußgebete, jener Zeugnisse eines heldenmütigen Vertrauens auf die göttliche Durchhilfe, auf die sündenvergebende Gnade Gottes für uns vernichtet. Nur wenn sie persönliche Erlebnisse sind, können sie bezeugen, was die alttestamentliche Heilsoffenbarung in lebendigen Menschen gewirkt hat und dadurch in uns wirken, was dieselbe wirken will. Dasselbe gilt von der Lehrdichtung und den Erzeugnissen der Spruchweisheit in Israel. Nur wenn sie zeigen, wie die vorbereitende Gottesoffenbarung das Leben beurteilen und regeln gelehrt hat, können sie in

uns die gleiche religiöse Lebensweisheit erzeugen, wie sie der Hebräerbrief 12, 5 ff. durch sie erzielen will.

Die Betrachtung des rein Menschlichen am Alten Testament hindert nicht, sondern fördert ihre Wirkung als Urkunde der göttlichen Heilsoffenbarung. Wenn die geschichtliche Schriftforschung das Alte Testament anders betrachten lehrt, als das Neue Testament es von rein religiösem Gesichtspunkt aus betrachtet, so kann dieselbe, richtig angewandt, die religiöse Bedeutung des Alten Testaments nur in ein immer helleres Licht stellen. Je mehr die Wissenschaft das Werden der Religion in Israel verstehen lehrt, je mehr sie zeigt, wie dieselbe sich erst allmählich aus den Nachwirkungen des Heidentums, welches durch Verkennung oder Vernachlässigung der Uroffenbarung sich entwickelt hatte, herausringt, bis es jene Nachwirkungen sieghaft überwindet und zuletzt in schroffster Ablehnung sich jeder Einwirkung des Heidentums verschließt, desto klarer erkennen wir die Wirkung der fortschreitenden göttlichen Heilsoffenbarung. Dieselbe will nicht eine fertige Religion dem Volke aufzwingen, die, wurzellos in ihm, nur eine theoretische Erkenntnis und einen äußerlichen Kultus erzeugen könnte, sie will auf geschichtlichem Wege die wahre Religion in Israel erzeugen, bis sie es auf die Stufe geführt hat, wo die vollendete Heilsoffenbarung in Christo eingreifen und sie zu ihrer Vollendung führen kann. Je klarer man das Alte Testament als die Urkunde dieser vorbereitenden Heilsoffenbarung erkannt, um so höher wird für uns seine religiöse Bedeutung im Sinn des Neuen Testaments.

3. Im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts sind unsere neutestamentlichen Schriften insgesamt der heiligen Schrift Alten Testaments an Dignität gleichgestellt worden, wie es zuerst nur mit dem Prophetenbuch des Neuen Testaments und dann mit den Evangelien geschehen war. Und zwar mit vollem Recht. Aus dem Neuen Testament selbst läßt sich natürlich dafür kein Beweis führen; denn wenn man behauptet hat, daß 1. Tim. 5, 18 das Lukasevangelium und 2. Petr. 3, 15 die pauliniſchen Briefe dem Alten Testament gleichgestellt würden, so wäre damit nur die Unechtheit dieser Schriftstücke erwiesen. Es wird aber dort nur das Luk. 10, 7 überlieferte Herrnwort dem Gotteswort des Alten Testaments gleichgestellt. Ebenso werden hier die Briefe des Paulus, dessen Charakteristik durch die ihm verliehene Weisheit schon an sich deutlich zeigt, wie weit entfernt der Verfasser ist, ihn den Urhebern der alttestamentlichen Schriften gleichzustellen, neben diesen nur erwähnt, weil gewisse Leute ihre Ermahnungen ebenso verdrehten und mißbrauchten wie diese. Die Berechtigung dazu liegt vielmehr aus-

schließlich darin, daß tatsächlich das Neue Testament ebenso die Urkunde der vollendeten Heilsoffenbarung ist, wie das Alte Testament die der vorbereitenden. Daher beginnt dasselbe mit den Evangelien, welche die Geschichte Jesu erzählen, in der sich diese Offenbarung vollzogen hat. Freilich nicht so, als käme es auf eine authentische, in allen Details gleich genaue Überlieferung dieser Geschichte an, die dann höchst unzweckmäßig in vier einander teils so wesentlich gleichen, teils so stark von einander abweichenden Büchern verteilt wäre, aus denen erst die wissenschaftliche Forschung ein einheitliches Bild der Geschichte Jesu konstruieren kann. Die drei älteren Evangelien enthalten die Überlieferung von Jesu Taten und Worten, wie sie in den Gemeinden lebte und aufgezeichnet wurde, um seine religiöse Bedeutung den Lesern verständlich zu machen und auf ihr religiöses Leben einzuwirken. Das einzige Evangelium, das von einem Augenzeugen herrührt, hat am augenscheinlichsten die Absicht, nicht die Geschichte als solche zu erzählen, sondern die tiefste Bedeutung der Person und Geschichte Jesu verständlich zu machen und spricht seine didaktisch-paränetische Absicht unverhohlen aus (20, 30 f.). Aber gerade darum sind die Evangelien, wie sie sind, schlechthin geeignet, den Eindruck der in diesem Leben sich vollziehenden Gottesoffenbarung nach den verschiedensten Seiten wiederzuspiegeln und auf die späteren Leser zu übertragen. Ihnen schließt sich die Apostelgeschichte an, welche den in der Entwickelung der Kirche sich vollziehenden Heilsratschluß Gottes darlegen und in erbaulicher Weise verwerten will.

Die apostolischen Briefe sind Gelegenheitsschriften, die freilich sehr ungeeignet sind, eine einheitliche religiöse Lehre vorzutragen. Jeder Katechismus würde dieselbe zweckmäßiger und vollständiger zusammengestellt haben. Aber gerade wie sie sind, versetzen sie uns in das religiöse Leben der ältesten Gemeinde hinein, wie es durch die Predigt von der Offenbarung Gottes in Christo entstanden und bestimmt ist, wie es mit ihrem früheren heidnischen oder jüdischen Leben ringt; sie zeigen uns ihre Licht- und Schattenseiten, wie ihre mannigfachen Bedürfnisse, die nur die immer neue Verkündigung des Evangeliums befriedigen kann. Wir lernen die berufenen Träger und Vertreter dieses Evangeliums kennen, einen jeden in seiner Eigenart, wie sie die selbsterlebte Offenbarung Gottes in Christo gewirkt hat, wir hören sie diese Heilsoffenbarung deuten, in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen erläutern, dieselbe in Ermahnung und Tröstung, in Verheißung und Drohung für das religiöse Leben der Gemeinden in ihren mannigfaltigen Zuständen fruchtbar machen. Darum gerade sind sie schlechthin

geeignet, uns in einen lebendigen Kontakt mit der Heilsoffenbarung zu bringen, diese auch für uns wirksam zu machen und unsere verschiedensten Bedürfnisse, die doch im wesentlichen dieselben sind wie die der ältesten Gemeinden, zu befriedigen. Das einzige prophetische Buch des Neuen Testaments bringt Weissagungen der Zukunft, welche den Glauben stärken, zur Geduld mahnen und die Christenhoffnung neu beleben wollen. Freilich nicht, wenn man sie als ein Orakelbuch liest und die Wahrsagungen bestimmter Ereignisse der Zukunft aus ihnen enträtseln will, sondern wenn man in dem Buch, wie in den alttestamentlichen Weissagungen, eine Verkündigung der göttlichen Heilsratschlüsse findet; wenn man die Art, wie dieselben sich erfüllen werden, der Zukunft überläßt, auf die sie hinausweisen. Wenn es das Eigentümliche jeder Urkunde der Vergangenheit ist, uns so lebendig in diese Vergangenheit zurückzuversetzen, daß wir dieselbe gleichsam miterleben können und ihren Eindruck lebendig erfahren, so ist das Neue Testament, wie es ist, gerade die vollkommenste Urkunde der Offenbarung in Christo.

Mit Recht nennen wir es das Wort Gottes, genau wie das Alte Testament, aber nur, wenn wir das in dem Sinne verstehen, den das Neue Testament selbst uns an die Hand gibt. Die Evangelien nennen die Verkündigung Jesu das Wort Gottes (Luk. 5, 1. 8, 11. Joh. 17, 14—17); aber nicht in dem Sinne, als sei dieselbe ihm in ihrem Wortlaut eingegeben, sondern weil er den in seiner Sendung sich vollziehenden Heilsratschluß Gottes verkündigt und damit die Gottesoffenbarung vollendet. Die Apostel bezeichnen ihre mündliche Predigt als das Wort Gottes (Röm. 10, 17. 1. Kor. 14, 36. Hebr. 13, 7. 1. Joh. 2, 14) oder als das Evangelium Gottes, d. h. die von Gott kommende frohe Botschaft (Röm. 1, 1. 1. Petr. 4, 17), weil sie die großen Taten Gottes verkündigen, die an Christo und durch Christum geschehen sind, in denen sich Gott vollkommen offenbart hat. Gott sendet durch sie die Botschaft von dem, was er zu unserem Heil getan hat, und was wir zu tun haben, um desselben teilhaftig zu werden. Wenn die Apostel auf ihre Verkündigung unmittelbar übertragen, was im Alten Testament von dem Wort Gottes geschrieben steht (Röm. 10, 8. 1. Petr. 1, 25), so bestätigen sie nicht nur vollkommen den Sinn, in dem wir das Alte Testament das Wort Gottes genannt haben, sie geben uns auch das volle Recht, das Neue Testament ebenso zu bezeichnen. Denn wir haben die mündliche Predigt der Apostel nicht mehr; alles, was wir davon wissen, lernen wir aus den Reden der Apostelgeschichte kennen und aus den apostolischen Briefen. Vollends von den Taten und Worten des Herrn wissen wir nur, was uns die

Evangelien überliefern. Hat Gott sich durch ihn und durch die Predigt der Apostel offenbart, so lernen wir diese Offenbarung nur kennen aus dem Neuen Testament. Dieselbe wäre über die Welt dahingegangen wie ein leuchtendes Meteor, das dieselbe, nachdem es erloschen, nur in um so tieferer Finsternis zurückläßt, wenn Gott nicht Sorge getragen hätte, daß uns Urkunden dieser Offenbarung überliefert sind. In ihnen sendet er uns die Botschaft von dem Heil in Christo und von dem Wege zu diesem Heil, in ihnen redet er noch heute zu uns. Auch hier darf man nicht unterscheiden wollen zwischen dem Worte Gottes und der menschlichen Form, in die es gekleidet. Gerade dadurch, daß die Offenbarung uns in lebendigen Persönlichkeiten entgegentritt, in denen wir den Eindruck derselben auf sie wahrnehmen und nachempfinden können, wird sie wirksam für uns, ein wirkungskräftiges Wort Gottes. Auch hier freilich kann es sich nicht darum handeln, daß er die Worte, die sie reden, ihnen in die Feder diktiert hat, ein solches Diktat könnte keine Kraft haben, in uns zu erzeugen, was doch in ihnen nur durch persönliches Erleben erzeugt ist. Nur Leben kann Leben zeugen.

4. Jesus hat allen seinen rechten Jüngern, und nicht nur den Zwölfen, den Geist verheißen (Joh. 14, 15 f.), der sie erinnern werde an alles, was er gesagt habe (14, 26), und sie in alle Wahrheit leiten (16, 13). Wenn dieser Geist käme, sollten Ströme lebendigen Wassers von ihnen ausgehen, um die seligmachende Wahrheit, die sie erfahren, auch anderen mitzuteilen (7, 38 f.). Durch diesen Geist sollte ihnen gegeben werden, was *und wie* sie reden würden (Matth. 10, 19 f.). Das ist natürlich nicht so gemeint, als ob der Geist ihnen die einzelnen Worte eingeben werde. Wenn Paulus sich bewußt ist, nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form dessen, was er redet, vom heiligen Geist empfangen zu haben (1. Kor. 2, 12 f.), so zeigt die Entgegensetzung der Worte, die von menschlicher Weisheit gelehrt sind, wie das gemeint ist. Keine menschliche Weisheit souffliert dem Redner die einzelnen Worte, sie kann ihn nur lehren, die rechten Worte finden für das, was er sagen will. Was hier von der mündlichen Verkündigung der Jünger gesagt ist, läßt sich natürlich auch auf sie anwenden, wenn sie Briefe oder Evangelien schreiben. So gewiß das zu ihrem von Gott gegebenen Beruf gehörte, so gewiß wird diese Inspiration sie befähigt haben, in ihren Schriften die Offenbarung Gottes in Christo richtig zu deuten und den Heilsratschluß Gottes, der in ihm offenbar geworden, vollständig zu verkündigen. Aber von

jenem besonderen einzigartigen Wunderakt, durch den ihre Schriften entstanden sein sollen, und den man höchst unberechtigterweise allein Inspiration zu nennen pflegt, ist doch nirgends die Rede. Die Annahme eines solchen ergäbe den Widersinn, daß der Verfasser der Apostelgeschichte, wenn er die Reden der Apostel aufzeichnete, einer höheren Inspiration gewürdigt war als sie, wenn sie dieselben hielten; daß die Entfernung der Apostel von ihren Gemeinden, die sie zur schriftlichen Kommunikation mit ihnen nötigte, ein größerer Segen für sie war als ihre Gegenwart, da sie nun die inspirierten Briefe der Apostel empfingen, statt nur die immerhin menschlich vermittelten Reden der inspirierten Apostel zu hören. Das Neue Testament weiß auch nichts von einem Höhegrad der Inspiration, der den Aposteln oder den neutestamentlichen Schriftstellern zu teil geworden; 1. Petr. 1, 12 ist unzweifelhaft von Nichtaposteln die Rede, welche das Evangelium verkündigten; und doch wird ihre Verkündigung ebenso durch den vom Himmel gesandten heiligen Geist vermittelt gedacht. Paulus meint nur, auch den Geist Gottes zu besitzen (1. Kor. 7, 40), und gerade bei ihm tritt ja die Geistesmitteilung an alle Gläubigen als die eigentliche Vollendung des Heilswerkes Christi nachdrücklich hervor (Tit. 3, 6 f.). Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß die Wirkung dieses Geistes nach Empfänglichkeit, Begabung und Berufsstellung der Einzelnen eine verschiedene ist, und daß die, welche nach Gottes Rat uns die Urkunden der vollendeten Heilsoffenbarung hinterlassen sollten, dazu von Gott besonders berufen und ausgerüstet waren; aber es fordert die Annahme nicht, daß ihre Schriften durch einen besonderen Wunderakt entstanden sind, wie ihn jene Theorie von einer Schriftinspiration fordert.

Ja, die Beschaffenheit der neutestamentlichen Schriften schließt denselben ebenso aus wie die der alttestamentlichen. Nicht eine besondere Gotteswirkung hat den neutestamentlichen Schriftstellern den Impuls zum Schreiben gegeben; die Evangelisten sprechen sich über die rein menschlichen Motive ihres Schreibens unzweideutig aus (Luk. 1, 1—4. Joh. 20, 30 f.), wie die neutestamentlichen Briefsteller über die in den Gemeindeverhältnissen liegenden Anlässe ihres Schreibens. Den Evangelisten ist nicht der Stoff, den sie behandeln, auf übernatürliche Weise mitgeteilt, sie weisen selbst direkt (Luk. 1, 2 f.) oder durch den wörtlichen Anschluß an ältere Schriften indirekt auf die Quellen zurück, aus denen sie ihn schöpfen; ihre Verschiedenheit in Anlage, Plan und Darstellungsweise weist unzweideutig auf rein schriftstellerische Motive zurück. Die Tatsache, daß apostolische Briefe verloren gegangen sind

(vgl. 1. Kor. 5, 9. Kol. 4, 16), beweist, daß dieselben weder als solche infolge ihres Ursprungs einzigartige Schriften gewertet sind, noch eine dem entsprechende göttliche Bestimmung gehabt haben können. Auch der Inhalt der Briefe zeigt, daß derselbe nicht von Gott eingegeben ist. Der lebensvolle Ausdruck religiöser Erfahrungen und Stimmungen (vgl. z. B. Röm. 7, 7 ff. 8, 31 f.), die Äußerungen individueller Gefühle gegen die Gemeinden, wie die temperamentvollen Rügen derselben und die Bestreitung der sie bedrohenden Verführer (vgl. besonders den 2. Korinther- und den Galaterbrief) werden zur inneren Unwahrheit und verlieren die Wirkung auf uns, die sie haben sollen, wenn sie nicht aus eigenem Erleben hervorgegangen, sondern vom Geist ihnen in die Feder diktiert sind. Paulus verbessert sich selbst und setzt ein weiteres Vergessen als möglich voraus (1. Kor. 1, 16). Die Briefe enthalten eine Fülle persönlichster Angelegenheiten rein äußerlicher Art, Grüße, Bestellungen, Aufträge bis auf den Mantel und die Bücher, die Paulus in Troas ließ (2. Tim. 4, 13). Der Brief an Philemon, wie der 3. Johannis, hat fast ausschließlich derartigen Inhalt. Die Apokalypse zeigt in der Ausmalung ihrer Gesichte rein schriftstellerische Kunst und Anlehnung an alttestamentliche Vorbilder. Der völligen Passivität, zu der jene Theorie die neutestamentlichen Schriftsteller verurteilt, widerspricht die individuelle Verschiedenheit derselben in der Auffassungs- und Lehrweise des Evangeliums bis auf ihre Sprache und ihren Stil.

Zu welchen Absurditäten jene Theorie führte, zeigt der Streit der Puristen und Hebraisten, in dem jene zu Ehren des heiligen Geistes die klassische Reinheit der neutestamentlichen Gräzität behaupteten. Wäre jedes Wort der neutestamentlichen Schriften vom heiligen Geiste eingegeben, so müßten dieselben uns auch in ihrem Wortlaut unantastbar überliefert sein. Im Vollgefühl davon hat man ja einst den sogenannten textus receptus für inspiriert erklären wollen; wir wissen aber, daß derselbe, mit ganz unzureichenden Mitteln hergestellt, zahllose Fehler enthält und keineswegs nur für den Sinn bedeutungslose. Die Wissenschaft ringt darum, ihn zu verbessern; aber keiner kann sich rühmen, den ursprünglichen Wortlaut mit unfehlbarer Sicherheit hergestellt zu haben. Das Neue Testament ist in einer den Völkern der Zukunft, für die es bestimmt war, fremden Sprache geschrieben. Schon daß der älteste Text keine Wortabteilung und Interpunktion hatte, mehr noch der oft so überaus schwierige Ausdruck läßt die verschiedensten Übersetzungen zu; ohne eine ebenfalls inspirierte Übersetzung besäße aber kein Volk den ihm verständlichen Wortlaut des ursprünglichen Gottes-

wortes im Sinne der alten Inspirationslehre. Die katholische Kirche wußte wohl, was sie tat, wenn sie die lateinische Vulgata für die authentische Übersetzung erklärte; aber auch diese ist ja den neusprachlichen Völkern nicht ohne weiteres verständlich. Und auch in der besten Übersetzung will erst der Wortlaut ausgelegt sein, wenn der Zweck jenes Entstehungswunders erreicht werden soll. Wir besitzen für diese Auslegung nicht eine unfehlbare Instanz wie die katholische Kirche; und wenn wir sie besäßen, so würde jenes Wunder erst recht überflüssig, da, wenn dieselbe im Besitz der Wahrheit wäre, sie nicht erst aus den neutestamentlichen Schriften erholt zu werden brauchte. Trotz alledem hatte jene Theorie von der Schriftinspiration von ihrem Standpunkt aus vollkommen recht. Besteht die Offenbarung in der übernatürlichen Mitteilung religiöser Wahrheiten und Lehren, und ist die heilige Schrift das Mittel zur Kundmachung derselben, so muß es eine in jedem Wort unfehlbare Überlieferung derselben geben, und diese kann nur durch jenes Inspirationswunder sichergestellt werden. Es ist ganz vergeblich, die alte Inspirationslehre irgendwie herabmindern oder modernisieren zu wollen. Nur sie bürgt für die durchgängige Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Schrift, welche sie von ihrem Standpunkt aus fordern muß.

5. Eine Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit, wie sie die alte Inspirationslehre erweisen will, besitzt aber die neutestamentliche Schrift tatsächlich so wenig wie die alttestamentliche. Die neutestamentlichen Schriftsteller teilen in ihrer ganzen Weltanschauung den Standpunkt ihrer Zeit und müssen ihn teilen, weil sie ihren Zeitgenossen, für die sie schrieben, schlechthin unverständlich gewesen wären, wenn sie über geschichtliche, geographische oder naturwissenschaftliche Dinge andere Vorstellungen gehabt hätten wie sie. Keiner Kunst der Harmonistik kann es gelingen, alle Widersprüche in der Darstellung der Evangelien von einzelnen Ereignissen des Lebens Jesu, alle Abweichungen in der Wiedergabe der Christusreden, alle Differenzen zwischen der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen auszugleichen. Hier muß doch auf einer Seite ein Irrtum vorliegen, wie er in betreff mancher Namen (Matth. 27, 9. Mark. 2, 26) und Zahlen (1. Kor. 10, 8. Gal. 3, 17) unbestreitbar ist. Es hilft nichts zu sagen, all das seien nur Äußerlichkeiten, die das religiöse Gebiet nicht beträfen; denn ist einmal der Wortlaut der Schrift vom heiligen Geist eingegeben, so könnten auch solche nicht vorkommen. Ohnehin können auch naturwissenschaftliche oder geschichtliche Irrtümer sehr wohl das religiöse

Gebiet beeinflussen. Beruhte wirklich die Auffassung mancher Krankheiten, die Jesus heilte, auf einer nachweislich falschen Beurteilung derselben in seiner Zeit, so sind doch seine Teufelaustreibungen etwas sehr anderes, als wofür die Evangelisten sie ausgeben. Es ist ja eine rein geschichtliche Frage, ob die Psalmen von den Verfassern herrühren, denen das Alte Testament sie zuschreibt; aber wo die Art ihrer Verwendung gerade auf der Voraussetzung beruht, daß ein Psalm von David herrührt (Mark. 12, 31 f. Apostelgesch. 2, 25—31), da gewinnt sie doch auch für die religiöse Lehre eine Bedeutung. Ob man die Erzählungen des Buches Jonas, wie jene Zeit, für wirkliche Geschichte hält oder für eine Lehrdichtung, ob man alttestamentliche Weissagungen für direkt messianische oder in irgend einem Sinne für typisch-messianische hält, das sind doch rein wissenschaftliche Fragen, die aber für die daraus im Neuen Testament gezogene Lehre nicht bedeutungslos sind. Die ganze Interpretationsmethode der neutestamentlichen Schriftsteller konnte keine andere sein als die ihrer Zeit, teils weil ihnen für die unsrige alle Voraussetzungen fehlten, teils weil sie nur so ihren Lesern verständlich werden konnten. Deshalb berücksichtigt dieselbe nie den Zusammenhang, den Zweck oder die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen die von ihnen zitierten alttestamentlichen Schriftworte geschrieben, wie doch die wissenschaftliche Schrifterklärung tut und tun muß, sondern sie hält sich rein an ihren Wortlaut, dem damit oft ein von dem ursprünglichen zweifellos abweichender Sinn untergelegt wird. Ja, es zeigt sich hier recht deutlich, wie sich der gangbare Beweis für die Inspiration des Neuen Testaments in einem trügerischen Zirkel bewegt, wenn man aus den angeblichen neutestamentlichen Aussagen über die Inspiration des Alten Testaments auf die des Neuen Testaments schließt. Denn ehe nicht diese an sich feststeht, läßt sich ja auch nicht beweisen, daß die neutestamentlichen Aussagen über die Inspiration des Alten Testaments unfehlbar sind. Aber die neutestamentlichen Schriftsteller erklären sich ja auch selber gar nicht für unfehlbar. Gerade von seinem religiösen Erkennen erklärt Paulus 1. Kor. 3, 9, daß es Stückwerk sei; und wenn er Gal. 2, 11 f. in einer für jene Zeit sehr wichtigen religiösen Frage die Auffassung des Petrus bestreitet und ihn der Heuchelei beschuldigt, so hat er auch ihn nicht für unfehlbar gehalten.

Aber dies Postulat der Irrtumslosigkeit beruht ja von vornherein auf einer falschen Auffassung von dem Wesen des Neuen Testaments. Dasselbe ist eben nicht ein Lehrkodex, der uns eine Summe heilsnotwendiger Vorstellungen und Lehren in korrekter Weise überliefern

soll, sondern das Zeugnis von der göttlichen Heilsoffenbarung in Christo, die es uns vollständig erkennen und in ihrer Bedeutung verstehen lehren soll. Daß es das vermag, ist durch die persönliche Stellung der Schriftsteller zu den Gottestaten, in denen sie sich vollzog, und durch ihre Inspiration, welche sie dieselben richtig verstehen lehrte, sichergestellt. Wirksam bezeugen aber können sie dieselben nur, wenn sie in ihrem eigenen religiösen Leben davon zeugen, was die Heilsoffenbarung wirken will. Nun beanspruchen sie freilich selber nicht, daß sie bereits sündlos geworden seien (vgl. Jak. 3, 2. 1. Joh. 1, 8), und es liegt in der Natur der Sache, daß der Reichtum der göttlichen Heilsoffenbarung von jedem Einzelnen nur nach seiner durch Anlage und Lebensführung bedingten Eigenart und seinen darin wurzelnden religiösen Bedürfnissen, und darum nie vollständig angeeignet wird. Auch kann diese Aneignung nach dem Grundgesetz aller geschichtlichen Entwickelung nur eine allmählich fortschreitende sein. Aber damit, daß eine einzelne Schrift oder ein einzelner Schriftsteller die Wirkung der Offenbarung noch nicht im vollen Umfang erkennen läßt, ist nicht gegeben, daß wir dadurch eine falsche Deutung derselben erhalten und den Weg zum Heil nicht ausreichend erkennen lernen. Die absolute Vollkommenheit der heiligen Schrift beruht vielmehr gerade darin, daß die individuell und geschichtlich verschiedene Art, in welcher die Heilsoffenbarung in ihren verschiedenen Zeugen wirksam wird, schlechthin geeignet ist, die mannigfachsten individuellen religiösen Bedürfnisse zu befriedigen und auf den verschiedensten Stufen religiöses Leben zu wecken und zu fördern. Die Urkunde der Heilsoffenbarung kann keinen anderen Zweck haben als die Heilsoffenbarung selbst, und der ist, das im religiösen Leben wurzelnde Heil tatsächlich zu bewirken.

Nur von dieser Auffassung aus wird es verständlich, warum wir einer unfehlbaren Instanz für die Auslegung nicht bedürfen. Die Schrift legt sich selbst aus. Das kann, als hermeneutischer Kanon angewandt, allerdings zu schweren Mißdeutungen führen. Aber die Schrift ist ja nicht bloß für die Gelehrten da; jeder soll sie verstehen und ihre heilbringende Wirkung erfahren können. Dazu reicht unsere herrliche Lutherbibel, so oft sie in ihrer Übersetzung das Richtige verfehlt, vollkommen aus. Die heilige Schrift kann auch bei äußerst mangelhaftem Wort- und Sachverständnis in geschichtlichem Sinne vermöge des in ihr pulsierenden religiösen Lebens gleiches Leben wecken und das Verständnis des Heils und des Heilsweges in allem Wesentlichen erschließen. Bleibt vieles zunächst für das Verständnis dunkel, so findet der wirklich mit Heilsverlangen in ihr Suchende immer noch

genug, was unwidersprechlich klar ist und allmählich auch das zunächst noch nicht Verstandene klar macht. Es kommt freilich darauf an, daß man die Schrift als Ganzes gebraucht und nicht willkürlich einzelne Teile aus ihr isoliert, um von da aus sich gegen alles andere abzuschließen, wie die Samaritaner sich gegen die prophetische Offenbarung abschlossen und darum von Jesu beurteilt wurden als solche, die Gott nicht kennen. Hat es Gott gewollt, daß die Schrift mannigfaltige Formen des religiösen Bewußtseins und Lebens zeigt, so sollen dieselben sich durcheinander ergänzen und näher bestimmen. Keine dieser Formen ist an sich unrichtig oder irreführend; aber sie wird es, wenn man sich darauf versteift, sie für schlechthin genügend zu halten und die in anderen gegebene notwendige Ergänzung und Begründung ablehnt. Jede kann irgend einen Anfang religiösen Lebens wecken; aber dieser Anfang muß wachsen und sich vertiefen, wenn es zur vollen Aneignung der Offenbarung in Christo und des in ihr gegebenen Heils kommen soll, und das kann nur geschehen, wenn man sie als Ganzes braucht.

Freilich wird man die Schrift nur gebrauchen, wie sie gebraucht sein will, wenn man überzeugt ist, daß sie die Urkunde der göttlichen Heilsoffenbarung ist. Davon aber kann man keinen durch wissenschaftliche Demonstration überzeugen. Alles, was man auf geschichtlichem Wege über ihren Ursprung ermittelt, was man über die geschichtliche Bedeutung und die Qualifikation der neutestamentlichen Schriftsteller lehrt, kann ja dazu führen, daß man sie der Aufmerksamkeit und eines fleißigen Gebrauchs wert achtet; aber es kann auch die Kritik wecken und zu einer rein äußerlichen Beschäftigung mit der Schrift führen, die keine Frucht für das religiöse Leben schafft. Nur wer mit Heilsverlangen in der Schrift forscht, der kann ihre Wirkung erfahren. Diese Erfahrung ist der einzige unerschütterliche Beweis, daß sie ist, was sie sein will. Wie die Offenbarung sich nur selbst durch ihre Wirkung bezeugen kann, so kann auch das Zeugnis von ihr in den neutestamentlichen Urkunden sich nur durch die von ihm ausgehende Wirkung bezeugen. Nur wer erfahren hat, daß sie in ihm ein neues religiöses Leben weckt, daß sie den Bann der Sünde, der auf ihm lastet, bricht, daß sie in aller Not der Sünde und des Lebens Frieden schafft und so zum Heil, d. h. zur tiefinneren Beseligung führt, der weiß, was er an ihr hat; er bedarf keiner wissenschaftlichen Beweise, und seine Überzeugung kann durch keine Kritik erschüttert werden. Unmöglich kann die Tatsache an sich, daß ein Buch überzeugende Kraft hat, die Gewißheit geben, daß die in ihm vorgetragene Lehre göttliche

Offenbarung sei, und das müßte die Schrift doch, wenn ihr Zweck wäre, eine Summe von Gott offenbarter Vorstellungen und Lehren mitzuteilen. Umgekehrt kann auch ihre spezifische Wirkung nichts für den göttlichen Wunderakt beweisen, durch den sie nach der alten Inspirationstheorie entstanden sein soll. Aber daß sie an uns den Zweck, den eine Urkunde der vollendeten Heilsoffenbarung allein kann erreichen wollen, wirklich erreicht, das beweist unwiderleglich ihre absolute Vollkommenheit, die nur darin bestehen kann, daß sie ist, was sie sein will, und bewirkt, was sie bewirken soll.

§ 4. Religion und Theologie

1. Das Neue Teſtament iſt nicht nur der unmittelbare Ausdruck des religiöſen Bewußtſeins ſeiner Verfaſſer, ſo kräftig derſelbe gelegentlich hervortritt. Da ſeine einzelnen Schriften meiſt Gelegenheitsſchriften ſind, wollen dieſelben vielfach ihre Leſer über einzelne Punkte der Heilswahrheit aufklären, irrige Auffaſſungen abwehren, die richtige gegen aufgetretene Irrtümer verteidigen. Beruht die Religion des Neuen Teſtaments auf der Heilsoffenbarung in Chriſto, ſo muß ſie ſich darüber ausſprechen können, welches das Heil ſei, das in ihm offenbar geworden, wie man zu demſelben gelange, und was daſſelbe in uns wirken wolle. Eine Religion, die nur in Gefühlen oder Kontemplationen ſchwelgt, kennt das Neue Teſtament nicht. Der Glaube muß ſich im Bekenntnis ausſprechen, und dies Bekenntnis dreht ſich naturgemäß um die Perſon Chriſti und ihre Bedeutung für uns (Röm. 10, 9 f.). Soll daſſelbe aber näher erläutert, begründet oder verteidigt werden, ſo muß es eine Lehrform dafür ausprägen, in welcher es ſich nicht mehr nur um die Religion als ſolche, ſondern um ein theologiſches Verſtändnis der Tatſachen handelt, welche dieſelbe begründet haben. Es iſt kein rein theoretiſches Intereſſe, das die Ausbildung ſolcher Lehrformen leitet, ſondern die Abſicht, die religiöſe Wirkung der Heilsverkündigung zu ſichern und vor Trübungen zu bewahren; aber in ihnen wird die Religion zu Theologie. Der Einzelne, in dem die Heilsverkündigung den Glauben erweckt und ein neues Leben wirkt, bedarf der Theologie nicht; aber die Gemeinſchaft, welche die Verkündigung der Heilswahrheit behufs der Erbauung, Unterweiſung und Vermahnung ihrer Mitglieder in ihrer Mitte rein und wirkungskräftig erhalten will, bedarf ihrer. So ſehen wir ſchon in der apoſtoliſchen Zeit eine theologiſche Lehrbildung beginnen, die in fortſchreitender Entwickelung begriffen iſt, wie wir in ihr bereits neue Kultusformen ſich bilden und die Formen des ſittlichen Gemeinſchaftslebens dem chriſtlichen Geiſte gemäß ſich neugeſtalten ſehen.

Dieſer Prozeß muß ſich in der Weiterentwicklung der chriſtlichen

Gemeinde fortsetzen. Wie sie zur Pflege ihres religiösen Lebens immer reichere Kultusformen ausbildet, wie sie die religiös-sittlichen Impulse zu immer weiterer Umgestaltung aller Formen des Gemeinschaftslebens verwertet, so muß sie auch zur Unterweisung ihrer Glieder, zu ihrer Rechtfertigung vor der Welt, wie zur Überwindung von sich einschleichenden Irrtümern das durch die heilige Schrift in ihr geweckte religiöse Bewußtsein in immer neuen Lehrformen ausprägen. Sie muß dabei an das um sie her vorhandene Geistesleben anknüpfen, da sie die Aufgabe hat, dasselbe mit den ihr geschenkten neuen Heils- und Lebenskräften zu durchdringen und für ihren Glauben zu gewinnen. Will sie diese Aufgabe erfüllen, so kann sie nicht bei den Lehrformen stehen bleiben, welche das Urchristentum ausgeprägt hat, so wenig wie bei den Kultus- und Gemeinschaftsformen, welche die urchristliche Gemeinde geschaffen hat. Die Weiterentwicklung derselben kann aber nur in steter Wechselwirkung mit der gesamten Fortentwicklung des geistigen, sittlichen und Kulturlebens in der Welt um sie her erfolgen, wenn sie einen Einfluß auf dieselbe gewinnen will. Natürlich kann dieser geschichtliche Prozeß nur ein gesunder bleiben, wenn er immer wieder auf die heilige Schrift als die Quelle des neuen religiösen Lebens zurückgreift und aus ihr seine Antriebe schöpft; aber er kann nicht bei ihr stehen bleiben. Eben darum vollendete sich ja die Heilsoffenbarung in Christo durch die allgemeine Geistesmitteilung an die Gläubigen. Derselbe heilige Geist, welcher die berufenen Zeugen von dem Heil in Christo inspirierte und so das Neue Testament hervorbrachte, wirkt ja fort in der Gemeinde der Gläubigen und befähigt dieselbe zur Ausbildung immer neuer Formen der Lehre, des Kultus und des sittlichen Gemeinschaftslebens.

Zu einem wirklichen Fortschritt in der geschichtlichen Entwickelung kann es aber nicht kommen, wenn jede Zeit von neuem beginnen will, unter der Leitung des Geistes aus der heiligen Schrift diese Formen zu entwickeln. Wie ein Fortschritt im geistig-sittlichen Leben überhaupt nur dadurch zu stande kommt, daß jede Zeit unter treuer Benutzung des früher bereits Errungenen auf dieser Grundlage weiterbaut, so muß auch die christliche Gemeinde bei ihrer Fortentwicklung die Tradition zu Rate ziehen. Diese Tradition stellt sich dar als Lehrtradition, welche neben die in der heiligen Schrift bereits ausgeprägten Lehrformen die reicher entwickelten Lehrformen der späteren Zeit stellt, wie als Kultustradition und als die Tradition der christlich-sittlichen Formen des Gemeinschaftslebens. Das Heilsleben des Einzelnen bedarf der Tradition nicht; und da dasselbe zur einzigen Quelle die heilige Schrift

hat, muß es sie prinzipiell ablehnen; aber die Kirche bedarf ihrer für ihre Entwickelung. Diese Fortentwicklung ist nun der Natur der Sache nach keine schlechthin normale. Je weiter sich die Ausbildung neuer christlicher Lehr- und Lebensformen von der Quelle der Heilsoffenbarung in Christo entfernt, desto mehr ist sie mannigfachen Trübungen ausgesetzt, die aus mangelhaftem Verständnis der heiligen Schrift als der Urkunde jener Offenbarung hervorgehen, und die auch die Wirkung des heiligen Geistes in der christlichen Gemeinde wohl einschränken, aber nicht völlig aufheben kann. Gerade weil sie die Aufgabe hat, an die Entwickelung des geistigen Gesamtlebens anzuknüpfen, um auf dasselbe einwirken zu können, werden ferner auch auf sie fremdartige Elemente jenes Gesamtlebens ihre Einwirkung geltend machen. So gewiß wir sahen, daß in ihrer Fortentwicklung die Kirche neben der heiligen Schrift die Tradition zu Rate ziehen muß, so gewiß muß die Verwertung dieser Tradition eine kritische sein. Diese Kritik muß aber einen festen Kanon haben, nach welchem sie vollzogen werden kann; und dieser Kanon kann nirgends anders gefunden werden als in der heiligen Schrift, aus welcher das gesamte religiöse Leben der Kirche stammt. Die Aufgabe dieser Kritik kann nicht sein, alles auszuscheiden, was sich von Lehr- und Lebensformen noch nicht in der Schrift findet; denn damit wäre jede Fortentwicklung ausgeschlossen. Sie kann nur das ausschließen wollen, was den in der Schrift beurkundeten urchristlichen Lehr- und Lebensformen widerspricht, weil das ein Zeichen ist, daß es nicht wie jene aus der Quelle der Gottesoffenbarung in Christo stammt, sondern aus fremdartigen Einflüssen. Die Kirche muß immer wieder prüfen, ob die überlieferten Lehr- und Lebensformen aus der richtig verstandenen heiligen Schrift abgeleitet sind, oder ob sie durch den Einfluß des sie umgebenden geistigen Gesamtlebens Trübungen erfahren haben.

2. Sobald die Kirche sich dieser Aufgabe bewußt wurde, stellte sich ihr die Frage des Kanon, d. h. die Frage, welche Schriften berechtigt seien, in den Komplex heiliger Schriften aufgenommen zu werden und so *die* heilige Schrift zu bilden, welche für das christliche Bewußtsein und Leben normgebend sein soll. Zu einer prinzipiellen Entscheidung derselben ist die alte Kirche aus Gründen, die in der Kanonsgeschichte offen zu Tage treten, nicht gelangt; sehr spät und mehr durch das Bedürfnis der Einheit auf diesem Punkt haben sich allmählich die Verschiedenheiten des Morgen- und Abendlandes in der Beurteilung einzelner Schriften ausgeglichen, ohne daß auch nur eine

für die Gesamtkirche bindende Entscheidung getroffen wäre. Hierbei konnte es sich freilich um das Alte Testament nicht mehr handeln; denn indem die neutestamentlichen Schriftsteller dasselbe im wesentlichen in der Form als normativ ansahen, in der es uns noch heute vorliegt, und auf dasselbe als die Urkunde der vorbereitenden Heilsoffenbarung zurückwiesen, erhält es für uns ohne weiteres kanonische Sanktion. In betreff der neutestamentlichen Schriften steht so viel von vornherein fest, daß die Schriften der Apostel als der berufenen und von Gott für ihren Beruf ausgerüsteten Zeugen der Heilsoffenbarung für uns jene normative Autorität haben. Aber die berufsmäßige Verkündigung des Evangeliums war ja keineswegs an die Apostel gebunden; Apostelschüler wie Markus und Lukas haben diese sich selbst als Gehilfen zugesellt. Die Brüder des Herrn, Jakobus und Judas, haben Evangelisationsreisen gemacht (1. Kor. 9, 5), und selbst unbekannte Männer, wie der erste Evangelist und der Verfasser des Hebräerbriefs, müssen in den Kreisen, für die sie schrieben, eine hervorragende Bedeutung eingenommen haben. Zuletzt ist doch klar, daß die kanonische Bedeutung dieser Schriften weniger an den Personen ihrer Verfasser hängt als daran, daß sie der Zeit angehören, wo der Eindruck der Gottesoffenbarung in Christo noch so frisch und ursprünglich war, daß an ihm jede spätere Bildung in Lehre und Leben geprüft werden kann.

Der Versuch, Grade der Kanonizität anzunehmen, muß schon daran scheitern, daß uns die Lebensverhältnisse vieler neutestamentlicher Schriftsteller viel zu wenig bekannt sind, um zu beurteilen, wie weit sie nach Begabung und Lebensführung befähigt waren, zuverlässige Zeugen der Gottesoffenbarung in Christo zu sein. Aber die Unterscheidung von Graden der Kanonizität beruht doch zuletzt auch auf jener falschen Vorstellung von dem Wesen der Offenbarung, wonach es in ihr auf eine Überlieferung übernatürlich mitgeteilter religiöser Vorstellungen und Lehren ankommt, welche in der Schrift niedergelegt sind, und deren Korrektheit danach bemessen werden soll. Wenn die theologische Wissenschaft durch ihre historische Kritik feststellt, daß eine oder die andere der neutestamentlichen Schriften nicht von dem Apostel herrührt, dessen Namen sie trägt, oder dies wenigstens zweifelhaft macht, so kann das für ihre kanonische Autorität nichts austragen, solange feststeht, daß sie wenigstens noch von einem Apostelschüler herrührt und aus dem apostolischen Zeitalter stammt. Anders aber stellt sich die Frage, so bald die Kritik nachzuweisen im stande ist, daß eine Anzahl dieser Schriften im zweiten Jahrhundert, vielleicht gar erst in dem späteren Teile desselben entstanden ist. Denn die abstrakte Möglichkeit,

daß es auch da noch Männer gegeben haben könnte, die infolge besonderer Umstände den ursprünglichen Eindruck der Offenbarung rein und treu bewahrt haben, kann für das Leben der Kirche nicht maßgebend sein. Ist von einer Schrift erwiesen, daß sie jener Urzeit, die für uns normgebend ist, nicht angehört, so muß sie vom Kanon ausgeschlossen werden. Aber so zuversichtlich dies vielfach behauptet wird, so ist dem doch auch mit guten Gründen widersprochen worden; und jedenfalls kann die Kirche nicht abhängig sein von dem vielleicht nie möglichen endgiltigen Abschluß dieser wissenschaftlichen Diskussion.

Wenn dem Einzelnen die eigene Heilserfahrung ausreichende Bürgschaft dafür ist, daß das Neue Testament ist, was es sein will, so ist doch dieser Beweis nur giltig für das Neue Testament im ganzen. Nur insofern könnte er bedeutsam werden, wenn eine einzelne Schrift sich nicht als fördernd, sondern als störend und irremachend erwiese für das religiöse Bewußtsein und Leben, das in uns durch die anderen erzeugt ist. Aber wie leicht hier das Urteil des Einzelnen irren kann, das lehren die unvorsichtigen und unhaltbaren Urteile Luthers über den Jakobusbrief, den Hebräerbrief und die Apokalypse, die doch nur von mangelndem Verständnis dieser Schriften und einseitiger Bevorzugung anderer ausgingen. Freilich kann auch umgekehrt dem Einzelnen sich verbergen, was wirklich in einer der Schriften Störendes und dem durch die anderen gewirkten religiösen Bewußtsein Widersprechendes vorkommt. Keinesfalls kann das Urteil des Einzelnen maßgebend sein für die Kirche im ganzen. Auch das Urteil der kanonbildenden Zeit kann hier nicht ergänzend eintreten. Man hat wohl daran gedacht, auf den in ihr gemachten Unterschied von Homologumenen und Antilegomenen zurückzugreifen; aber diese Unterscheidung ist nach ihrem Ursprung wie nach ihrer sehr zweifelhaften Berechtigung durchaus ungeeignet, auch nur Grade der Kanonizität danach zu bestimmen. Freilich je mehr man erkennt, wie sich das Urteil der Kirche über das, was als normativ gelten soll, ohne prinzipielle Entscheidung mehr instinktmäßig gebildet hat, umsomehr wird man geneigt sein, anzunehmen, daß die göttliche Vorsehung, der wir es doch überhaupt zu danken haben, daß uns Urkunden der Heilsoffenbarung überliefert sind, auch über der Auswahl dieser Schriften gewaltet hat. Dazu kommt, daß jedes unbefangene Gefühl uns sagt, wie die endliche einmütige Ausschließung der Schriften, die lange um ihre Stellung im Kanon gerungen haben, wie der Klemens- und Barnabasbrief oder gar der Hirte des Hermas, nur von einem gesunden Takt der Kirche zeugt.

Aber zuletzt sehen wir uns doch immer wieder auf das Urteil der

Gesamtkirche verwiesen. Freilich nicht in dem Sinne, als ob wir nun den Kanon aus der Hand der Kirche hinnehmen müßten, da unmöglich das, was die Norm für die Kritik der Lehrtradition abgeben soll, selbst wieder durch diese Tradition festgestellt werden kann. Aber auch hier wird das negative Urteil genügen, daß die Kirche sich nie durch eine dieser Schriften in ihrer Lehr- und Lebensentwicklung gestört und beirrt gefunden hat. Tatsächlich kann keine der Differenzen, welche die christliche Kirche gespalten, keiner der Irrtümer und Mißbräuche, welche ihr Leben getrübt haben, mit irgend einem Schein auf eine einzelne unserer neutestamentlichen Schriften zurückgeführt werden. Dabei bleibt ja die Möglichkeit bestehen, daß die historische Kritik zur vollen Evidenz erweisen kann, daß eine oder die andere derselben dem zweiten Jahrhundert angehört und dadurch das Recht auf kanonische Geltung verliert; daß eine immer schärfere wissenschaftliche Analyse in ihrer Lehrform Widersprüche mit den anderen entdeckt, welche die Kirche bisher nur nicht gefühlt hat. In diesem Sinne darf der Kanon nie als endgiltig abgeschlossen betrachtet werden, wie denn auch die lutherischen Bekenntnisschriften keine Festsetzung darüber gewagt haben. Die Versuche, unser Neues Testament als ein organisches Ganzes nachzuweisen, in welchem kein Glied fehlen könnte, ohne das Ganze zu zerstören und seinen Zweck zu vereiteln, sind Spielereien menschlichen Witzes, die nur den überzeugen können, der das Überlieferte bereits angenommen hat und nun noch diese Annahme mit dem blendenden Schein einer Rechtfertigung umkleiden will. Wer durch die lebendige Erfahrung von dem Charakter der Schrift als Offenbarungsurkunde überzeugt ist, der wird nicht mehr fürchten, daß doch zuletzt die historische Kritik ein Stück unseres Kanon nach dem anderen abbröckeln könnte und so die Kirche einer festen Norm für die Kritik aller Neubildungen auf dem Gebiet der Lehre und des Lebens berauben.

3. Soll die heilige Schrift zur Norm dienen für die kritische Prüfung aller Lehr- und Lebensformen innerhalb der Kirche, so muß sie erst selbst verstanden werden; und das unentbehrliche Mittel dazu ist eine methodische Exegese, wie sie die theologische Wissenschaft der Kirche darbieten muß. Denn die Schrift ist in einer fremden Sprache geschrieben, deren Gesetze man kennen muß, um die Schrift zu verstehen, und in einer Zeit, deren Verhältnisse und deren Einwirkungen auf die neutestamentlichen Schriftsteller nur die Geschichtsforschung verstehen lehren kann. Betrachtet man freilich die neutestamentlichen Schriftsteller als völlig passive Organe für die Mitteilung ihnen offen-

barter religiöser Vorstellungen und Lehren, so fällt letzteres Bedürfnis fort, aber damit auch jede Möglichkeit, die Schriftaussagen von sich aus zu verstehen. Denn jedes geschriebene Wort kann nur verstanden werden, wenn man die Verhältnisse, unter denen, und den Zweck, zu dem es geschrieben ist, versteht. Ist die heilige Schrift ohne jede Rücksicht auf solche durch eine Wunderwirkung Gottes entstanden, wie sie die alte Inspirationstheorie annimmt, so fehlt für das sachliche Verständnis des Wortlauts, auch wenn er noch so korrekt philologisch festgestellt wäre, jedes Mittel. Dieses Mittel meinte man unter der Herrschaft jener Inspirationslehre in der kirchlichen Dogmatik zu besitzen, indem man völlig naiv die Vorstellungen und Lehren derselben in die Schrift hineintrug. Es ist aber klar, daß damit jeder normative Schriftgebrauch aufgehoben ist. Kann man die Schrift nur verstehen aus einer bereits dogmatisch formulierten Lehre heraus, so kann nicht mehr der Inhalt der letzteren an ersterer geprüft werden, da ihr völliger Einklang die Voraussetzung der dogmatistischen Exegese ist. Das wird natürlich nicht anders, wenn sich an die Stelle der altorthodoxen Lehre eine moderne philosophische setzt. Auch die rationalistische Exegese konnte und wollte in der Schrift nichts finden, als was mit ihren Anschauungen übereinstimmte, und trug dieselben mit gleicher Vergewaltigung des Wortsinns wie die dogmatistische in die Schrift hinein. Wo sie unbefangen genug war, zu unterscheiden zwischen dem, was sie noch als Ausdruck ihrer Anschauungen auffassen zu können glaubte, und zwischen dem, was doch darin schlechterdings nicht aufgehen wollte, unterschied sie eben zwischen dem normativen Wort Gottes in der Schrift und zwischen den Zeitvorstellungen und Zeitlehren, in welche dasselbe von den menschlichen Schriftstellern gekleidet sei; aber da sie nur selbst diesen Unterschied bestimmen konnte, so war damit ebenso ein normativer Schriftgebrauch unmöglich gemacht. Nur die philologisch-historische Methode kann zu einem wirklichen Schriftverständnis gelangen, wie es die normative Autorität der Schrift fordert.

Allein die Anwendung dieser wissenschaftlichen Methode auf die Schrifterklärung ist doch so einfach nicht. Geht man von der Voraussetzung aus, daß ein großer Teil unserer neutestamentlichen Schriften im zweiten Jahrhundert entstanden sei, so wird man sie aus dem Vorstellungskreise dieser Zeit heraus erklären. Diese Erklärungsweise bewegt sich aber offenbar in einem trügerischen Zirkel. Sie erklärt das Neue Testament aus den Vorstellungen des zweiten Jahrhunderts und beweist aus den so erklärten Schriften, daß sie diesem Jahrhundert angehören. Ihr gegenüber bleibt die andere ebenso berechtigt, welche an-

nimmt, daß die Lehrformen des Neuen Testaments erst im zweiten Jahrhundert zur Darstellung ganz fremdartiger Gedanken benutzt und umgeprägt sind. Aber auch wenn man die neutestamentlichen Schriften ins erste Jahrhundert setzt, so meint man vielfach ihre Aussagen ausschließlich aus den Vorstellungen des späteren Judentums oder der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie erklären zu müssen. Die hiernach ausgelegte Schrift kann freilich nicht mehr einen normativen Charakter beanspruchen, weil keine wissenschaftliche Methode zu ermitteln vermag, was in ihr original und was aus Zeitvorstellungen herzugebracht ist. Aber auch diese Erklärungsweise übersieht doch, daß die Übereinstimmung der Vorstellungsformen noch durchaus nicht beweist, daß hier nicht ein neues religiöses Bewußtsein und Leben in denselben zum Ausdruck gekommen ist. An sich ist es doch unzweifelhaft, daß wenn zwei dasselbe sagen, es in ihrem Munde eine sehr verschiedene Bedeutung gewinnen kann. Ob das der Fall ist oder nicht, läßt sich mittels der rein philologisch-historischen Methode nicht entscheiden.

Es erhellt daraus, daß dieselbe auf die Erklärung des Neuen Testaments nicht angewandt werden kann ohne gewisse Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen sind aber ebenso unberechtigt wie die der dogmatistischen oder rationalistischen Schrifterklärung, wenn man davon ausgeht, daß die neutestamentlichen Schriftsteller nichts anderes sagen und sagen wollen als andere zeitgenössische Schriften. So gewiß es überhaupt keine voraussetzungslose Wissenschaft gibt, so gewiß sind doch nur die Voraussetzungen in ihr berechtigt, welche sich aus dem Wesen des wissenschaftlich behandelten Objekts ergeben. Nun gibt sich aber das Neue Testament ohne Frage als Zeugnis der in Christo erschienenen Heilsoffenbarung. Wer diese Voraussetzung nicht teilt, der kann die Schrift nicht verstehen, wie sie verstanden sein will. Die Überzeugung, daß dieselbe berechtigt, ist rein religiöser Art und entsteht so wenig aus einer wissenschaftlichen Erforschung der heiligen Schrift, wie irgend eine religiöse Überzeugung durch wissenschaftliche Gründe erzeugt oder widerlegt werden kann. Sie entsteht aus der persönlichen Heilserfahrung, welche mittels des rechten Gebrauchs der Schrift gemacht wird, indem das in ihr pulsierende religiöse Leben oder der heilige Geist, der dasselbe geschaffen, das gleiche religiöse Leben in uns wirkt. Daher bedarf der, welcher die Schrift zu seiner Erbauung liest, einer methodisch-wissenschaftlichen Schriftauslegung überhaupt nicht; und von diesem Schriftgebrauch gilt es allein in vollem Sinne, daß die Schrift sich durch sich selbst auslegt. Aber die theologische Schrifterklärung bedarf der Überzeugung davon, daß die Schrift ist, was sie sein will,

weil sie sonst ihren Aussagen nicht gerecht werden, sie nicht nach den in ihr liegenden Voraussetzungen verstehen kann. Eine von diesen Voraussetzungen geleitete wissenschaftliche Schrifterklärung kann die Kirche nicht entbehren, wenn sie ihre Glieder zu dem rechten Verständnis der Schrift und zu ihrem rechten Gebrauch anleiten, und wenn sie ihren Glauben vor Andersgläubigen rechtfertigen will. Vor allem aber kann ohne sie die Schrift nicht als Kanon, d. h. als Norm für die kritische Prüfung aller Neubildungen in Lehre und Leben gebraucht werden.

4. Die Zusammenfassung der Resultate, zu denen die wissenschaftliche Schrifterklärung gelangt, ist die biblische Theologie. Die biblische Theologie des Alten Testaments wird zu ihrer Hauptaufgabe haben, die verschiedenen Formen, in welchen sich dort die Religion in verschiedenen Zeitepochen ausgeprägt hat, zur Darstellung zu bringen. So bedeutungsvoll das dafür ist, zu erkennen, wie sich die vorbereitende Heilsoffenbarung in stufenweisem Fortschritt geschichtlich entwickelt hat, so unerheblich ist es für die Religion des Neuen Testaments, welches fast durchweg die durch die vorbereitende Heilsoffenbarung erzeugten religiösen Vorstellungen und Lehren als auf einer Linie liegend voraussetzt. Die biblische Theologie des Neuen Testaments steht vor einer wesentlich anderen Aufgabe. Hier handelt es sich um einen Komplex von Schriften, die in einem relativ kurzen Zeitraum von wenigen Dezennien entstanden sind, die aber vielfach von sehr verschiedenen Verfassern herrühren. Ihre verschiedene Individualität wie ihre Lebensführung muß den Eindruck, welchen die Offenbarung in Christo auf sie gemacht, die Wirkung, welche sie in den Einzelnen hervorgebracht hat, notwendig mehr oder weniger modifiziert haben. Wo, wie bei Paulus und Johannes, zweifellos Schriften aus einer verschiedenen Zeit ihres Lebens vorliegen, kann auch die notwendige Entwickelung des von der Gottesoffenbarung in Christo in ihnen geweckten religiösen Lebens ihre Aussagen in den verschiedenen Schriften verschieden beeinflussen. Noch bedeutsamer ist, daß ja ihre Schriften keineswegs einfache Bekenntnisse ihres religiösen Lebens sind, daß sie sämtlich, wie die wissenschaftliche Exegese lehrt, für besondere Bedürfnisse ihres Kreises zu bestimmten Zwecken geschrieben sind. Diese Verhältnisse sind es eben gewesen, welche die Schriftsteller bewogen haben, zur Unterweisung der noch unreifen Christen, für die sie geschrieben, und zur Rechtfertigung ihres Standpunkts gegenüber schon früh eindringenden Verfälschungen des Christentums eine mehr oder weniger

fest gewordene Lehrform auszuprägen und fortschreitend zu entwickeln, die sie dann auch in der Ermahnung zu dem von der wahren Religion geforderten Leben praktisch verwerten. Die biblische Theologie des Neuen Testaments kann nur die Aufgabe haben, die in den einzelnen Schriften vorliegenden religiösen und sittlichen Vorstellungen und Lehren in ihrer Eigenart zur Darstellung zu bringen. Freilich wird man dabei nicht von der Voraussetzung ausgehen, daß jeder biblische Schriftsteller sein eigenes Lehrsystem ausgebildet habe, wie man es der biblischen Theologie, an die wenig glückliche Bezeichnung verschiedener „Lehrbegriffe" anknüpfend, oft zum Vorwurf gemacht hat. Aber sie wird darum doch nicht umhin können, die organische Einheit jedes einzelnen Vorstellungskreises aus dem Mittelpunkt, um den sich derselbe bewegt, zur Darstellung zu bringen und den geschichtlichen Fortschritt in der Entwickelung dieser verschiedenen Lehrformen nachzuweisen. Wo uns von demselben Verfasser Schriften aus verschiedenen Zeiten überliefert sind, wird sie erwägen müssen, wie weit schon in ihnen eine Fortentwicklung in den Vorstellungen und Lehren desselben sichtbar wird. Hier zeigt sich recht, wie gefährlich die an sich unzweifelhafte Wahrheit, daß die Schrift sich selbst auslegt, werden kann, wenn man sie ohne weiteres als exegetischen Kanon verwertet. Wenn man eine johanneische Stelle nach einer paulinischen, einen evangelischen Ausspruch nach einem apostolischen auslegt, weil man ihn, vielleicht durchaus irrigerweise, für einen parallelen hält, so kann man denselben nur mißverstehen. Ganze Schriften des Neuen Testaments wie die petrinischen oder der Hebräerbrief sind durch diese falsche Methode dem wirklich geschichtlichen Verständnis lange verschlossen worden.

Jede dogmatistische Schriftauslegung muß aber diese falsche Methode adoptieren, wobei es völlig gleichgiltig ist, ob sie von der kirchlichen Orthodoxie oder von irgend einer modernen Theologie aus geübt wird. Von diesem Standpunkt aus gibt es keine biblische Theologie, d. h. keine Anerkennung verschiedener, individuell und geschichtlich bestimmter Lehrformen. Freilich nur die alte Offenbarungs- und Inspirationslehre schließt sie prinzipiell aus; denn wenn die Schrift eine auf übernatürlicher Offenbarung beruhende Mitteilung religiöser Lehren ist, so können dieselben in ihr nur überall die gleichen sein. Aber tatsächlich kommen darauf auch die Vertreter einer angeblich biblizistischen Schrifterklärung vielfach heraus und bekämpfen mehr oder weniger direkt die Arbeit der biblischen Theologie, indem sie die doch so klar zu Tage tretende Verschiedenheit der neutestamentlichen Lehrformen irgendwie zu vertuschen suchen. Man täuscht sich auch hier,

wenn man meint, daß eine wesentlich aus der Schrift erwachsene Theologie an sich schon als Auslegungskanon für alles einzelne angewandt werden könne mit der Berufung darauf, daß die Schrift sich selbst erkläre. Es liegt hier die Gefahr ebenso nahe wie bei der altorthodoxen und rationalistischen Schrifterklärung, daß man die Eigenart der neutestamentlichen Lehrformen verwischt, indem man die eigenen Anschauungen in die Schrift hineinexegesiert und aus der so erklärten Schrift die Einheit und Gleichheit derselben erweist.

Aber auch von anderer Seite her meint man diese rein objektive Darstellung der im Neuen Testament vorliegenden verschiedenen Lehrformen als minderwertig betrachten zu können, da es doch nur auf die Stellung der neutestamentlichen Schriften in der religionsgeschichtlichen Entwickelung ihrer Zeit ankomme. Dabei werden dieselben mit den Schriften des Spätjudentums oder des Alexandrinismus in eine Kategorie gestellt; sie sind ebenso wie diese Produkte der religiösen Bewegungen jener Zeit, in denen immerhin die von Jesu ausgegangenen religiösen Impulse einen wesentlichen Faktor gebildet haben mögen, aber untrennbar verbunden mit anderen Einflüssen. Dann liegt offenbar, sie von jenen zu isolieren und ihre Theologie besonders darzustellen, gar kein Grund vor. Allerdings verbindet sich damit oft die Anschauung, daß die Religion Jesu in ihrer Art einen Höhepunkt der religiösen Entwickelung gebildet habe, oder daß jedenfalls durch ihn als den religiösen Genius ein neues Element in ihr wirksam geworden sei. Nun kennen wir aber die Religion Jesu nur aus den neutestamentlichen Schriften, in denen schon ganz andere Einflüsse mit wirksam gewesen sein sollen; und auch in ihr selbst ist doch das neue Element zunächst noch in den alten Hüllen aufgetreten, aus denen keine wissenschaftliche Methode es mit Sicherheit herauslösen kann. Das Einzige, was die biblische Theologie mit Sicherheit ermitteln kann, bleibt also auf diesem Standpunkt doch immer die Übereinstimmung ihrer Vorstellungen und Lehren mit denen der zeitgenössischen Theologie. Soweit dieselbe wirklich vorhanden und nicht nur durch eine falsche zeitgeschichtliche Deutung hineingetragen wird, hat sie ja durchaus nichts auffallendes. Denn sobald die Religion der neutestamentlichen Schriftsteller sich zur Unterweisung anderer oder zu ihrer eigenen Rechtfertigung in der Form der Lehre aussprechen soll, muß sie doch an das Bewußtsein der Hörer anknüpfen, sich in den den Schreibern und den Lesern gemeinsamen Vorstellungsformen zum Ausdruck bringen. Bleibt aber die biblische Theologie an dieser Schale kleben, so gelangt sie nie zu dem eigentlichen Kern der Sache, d. h. zu dem neuen religiösen Bewußtsein und Leben, welches die Heilsoffen-

barung in Christo erzeugt und in ihren Lehrformen zum Ausdruck gebracht hat. Da nun dieselben unzweifelhaft in mannigfacher Verschiedenheit sich ausgeprägt haben und sowohl nach der Eigenart der neutestamentlichen Schriftsteller als nach ihrer Zeitstellung in der religiösen Entwickelung des apostolischen Zeitalters sich verschieden ausprägen mußten, so muß die neutestamentliche Theologie diese Mannigfaltigkeit ganz objektiv zur Darstellung bringen ohne Rücksicht darauf, ob und wie weit in ihrer Ausprägung etwa außerchristliche Einflüsse wirksam gewesen sind.

5. Die wissenschaftliche Erforschung des Neuen Testaments kann aber nicht bei dieser Mannigfaltigkeit stehen bleiben, sie muß dieselbe auf die ihr zu Grunde liegende Einheit zurückführen. Man sagt zwar, wenn einmal eine Mannigfaltigkeit der Lehrformen im Neuen Testament zugestanden wird, so sei es willkürlich, eine solche Einheit vorauszusetzen; es könnten in ihr auch Gegensätze und Widersprüche vorkommen, die sich auf eine Einheit nicht zurückführen ließen. Für diejenige Theologie, welche die Schrift von den in ihr selbst liegenden Voraussetzungen aus betrachtet, ist diese Möglichkeit ausgeschlossen. Sind ihre verschiedenen Lehrformen nur der Ausdruck des durch dieselbe göttliche Heilsoffenbarung in verschiedenen Individuen und auf verschiedenen Entwicklungsstufen gewirkten religiösen Bewußtseins, so können dieselben einander ergänzen oder näher bestimmen, aber nicht sich widersprechen. Eine Schrift, in der sich ein schlechterdings dem der anderen widersprechendes religiöses Bewußtsein aussprächе, könnte eben keine Urkunde der Offenbarung sein und müßte vom Kanon ausgeschlossen werden.

Etwas ganz anderes ist es, wenn in den Vorstellungen und Gedankenreihen, deren sich die neutestamentlichen Schriftsteller zur Ausprägung ihrer Lehrformen oder zu ihrer Begründung und Verteidigung bedienen, auch solche vorkommen, welche der ihnen und ihren Lesern gemeinsamen Vorstellungswelt entstammen, ohne mit ihrem von der Offenbarung in Christo gewirkten religiösen Bewußtsein bereits vermittelt zu sein. Man täuscht sich nur so häufig darüber, als ob irgend eine Übereinstimmung neutestamentlicher Aussagen mit vorchristlichen und außerchristlichen Vorstellungen bereits ein Beweis sei, daß solche ins Neue Testament als etwas fremdartiges oder gar widerspruchsvolles übernommen seien. Die neutestamentlichen Schriftsteller konnten doch die ihnen auf Grund der Offenbarung gewisse Heilswahrheit behufs der Mitteilung gar nicht anders zum Ausdruck bringen als mittels dieser Vorstellungen, die sie damit eben legitimierten oder zu Trägern jener Heilswahrheit umprägten. Wo das nicht ge-

schehen ist, wo, wie so oft in der späteren Entwickelung, Reste des Alten noch nicht abgestoßen oder Fremdartiges aufgenommen sein sollte, ohne ausreichend assimiliert zu sein, da fallen jene Vorstellungen eben für den, welcher nach der den verschiedenen Lehrformen zu Grunde liegenden Einheit sucht, von selbst ganz außer Rechnung. Denn diese Einheit kann ja nur bestehen in der durch die Offenbarung in Christo gewirkten Erkenntnis des göttlichen Wesens, die, wenn sie lebendig angeeignet ist, von selbst ein neues Verhältnis zu Gott und ein durch seinen Willen bestimmtes Verhalten wirkt, d. h. eben in der Religion des Neuen Testaments. Diese Religion kann nur eine sein, weil auf ihre Verwirklichung ja die ganze Heilsgeschichte, insbesondere ihre Vollendung in Christo, abzielt. Natürlich läßt sich dieselbe nur beschreiben, indem man die Aussagen des Neuen Testaments über das in Christo gegebene Heil, sowie über die Bedingungen und Wirkungen seiner Aneignung darlegt, also in einer Reihe von lehrhaften Aussagen, die durch ihren inneren Zusammenhang und die Geschlossenheit dieses Zusammenhangs von selbst die Einheit und Vollständigkeit der in ihr wiedergegebenen Heilswahrheit erweisen.

So werden im ersten Teil die Voraussetzungen dieses Heils dargelegt werden müssen. Dieselben sind freilich im Neuen Testament nicht überall direkt ausgesprochen, weil seine Verfasser sie eben als aus der vorbereitenden Heilsoffenbarung bekannt voraussetzen. Wir müssen darum für sie vielfach auf das Alte Testament als die Urkunde derselben zurückgehen, auf die ja auch die neutestamentlichen Schriftsteller oft genug, selbst in ihrem Wortlaut, zurückweisen. Der zweite Teil wird das Heil in Christo selbst darstellen. Hier handelt es sich um die Heilstaten Gottes, in denen sich der Abschluß der Offenbarung vollzogen hat. Das sind aber nicht einfache geschichtliche Tatsachen, deren Aufzählung genügen könnte; es handelt sich um die religiöse Bedeutung dieser Tatsachen, deren Verständnis notwendig zur wahren Religion gehört. Schon hier wird sich zeigen, wie dieselbe von den einzelnen neutestamentlichen Schriftstellern vielfach von verschiedenen Seiten her angeschaut ist, deren Aussagen darüber wir durcheinander ergänzen müssen, wenn wir zu ihrem vollständigen Verständnis gelangen wollen. Der dritte Teil behandelt endlich die Verwirklichung des Heils im Einzelnen wie in der Gemeinde, in der Gegenwart wie in der Zukunft. Hier besonders wird die Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen Lehrformen zur Geltung kommen müssen. Es wird gezeigt werden müssen, wie sie dadurch zu stande gekommen ist, daß nach der individuellen Eigenart der neutestamentlichen Schriftsteller

und nach der geschichtlichen Entwickelung ihres religiösen Lebens das Heil in Christo von verschiedenen Seiten her angeeignet ist, und seine Wirkungen zu verschiedenem Ausdruck gekommen sind. Es wird sich daraus von selbst ergeben, daß, wie verschieden auch die Aussagen über das von Christo gewirkte Heil lauten, diese doch überall auf denselben Tatbestand zurückgehen. Nicht alle neutestamentlichen Schriftsteller haben Anlaß gehabt, sich über die Verwirklichung des Heils in der Gemeinde auszusprechen, aber wir werden uns überzeugen, wie die Aussagen, die wir darüber vorfinden, genügen, um zum Verständnis davon zu gelangen, nach welchen gottgegebenen Gesetzen sich jene Verwirklichung vollzieht. Der Ausblick in die Heilszukunft und die in ihr zu erwartende Heilsvollendung fehlt ja nirgends, aber auch hier wird derselbe nach Maßgabe der Auffassung des bereits in der Gegenwart verwirklichten Heils sich sehr verschiedenartig gestalten. Dennoch werden wir sehen, wie überall die von Christo verbürgte Heilsvollendung in diesen verschiedenen Auffassungen nur von verschiedenen Seiten her angeschaut wird. Überall aber werden wir nicht bei den einzelnen Lehrformen stehen bleiben können, wie sie die biblische Theologie ganz objektiv darstellt, wir werden, um auf ihre einheitliche Wurzel zurückzukommen, das in ihnen sich ausdrückende religiöse Bewußtsein aufsuchen müssen. Aus der inneren Einheit und dem notwendigen Zusammenhang der Zeugnisse dieses religiösen Bewußtseins wird sich uns die Darstellung der neutestamentlichen Religion ergeben.

Man kann das Verhältnis ihrer Darstellung zur neutestamentlichen Theologie am besten anschaulich machen durch das Verhältnis der Dogmatik zur Symbolik. Wenn die Dogmatik einer bestimmten Kirche die in ihren Symbolen niedergelegten Glaubensaussagen zusammenfassen will zu der einheitlichen, in sich geschlossenen Darstellung der in ihnen bekannten religiösen Wahrheit, so will die Darstellung der Religion des Neuen Testaments die den verschiedenen Lehrformen der neutestamentlichen Schriftsteller zu Grunde liegende einheitliche Heilswahrheit zur Aussage bringen. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß diese Darstellung sich etwa an die Stelle der kirchlichen Dogmatik setzen will. Denn die Kirche hatte die Aufgabe, diese Heilswahrheit immer tiefer zu erfassen, auch über die Lehrformen hinaus, welche das Neue Testament gebildet hat. Im Lauf ihrer Entwickelung treten eben neue Bedürfnisse auf, welche die neutestamentlichen Schriftsteller bei ihrer Lehre noch nicht berücksichtigen konnten. Es zeigen sich neue Gegensätze, welche zu überwinden sind, neue Mißverständnisse und Verkehrungen der Wahrheit, wogegen sie zu sichern ist, sie muß

in ihre tiefsten Gründe und letzten Konsequenzen verfolgt werden, sie muß dem sich fortschreitend entwickelnden geistigen Gesamtleben gegenüber sich rechtfertigen. Das fordert neue Lehrbildungen, die darum noch nicht unberechtigt sind, weil sie sich in der Schrift noch nicht finden, wie die entwickelteren Formen des Kultus und des sittlichen Gemeinschaftslebens, welche die Kirche allmählich ausbildet, darum nicht unberechtigt sind, weil das Neue Testament sie noch nicht kennt. Ihnen gegenüber hat ja eben die Schrift ihre Bedeutung als Kanon, d. h. als Norm, wonach zu prüfen ist, welche im Lauf dieser Entwickelung aus dem sie umgebenden geistigen Gesamtleben bei ihrer Auseinandersetzung mit demselben etwa aufgenommenen fremdartigen Elemente ausgeschieden werden müssen. Nicht etwa, weil sie noch nicht in der Schrift enthalten, sondern weil sie der in ihr enthaltenen Lehre widersprechen oder nicht ihren Zusammenhang mit derselben nachzuweisen vermögen. In dem Maße, in dem das erkannt wird, wird die verhängnisvolle Neigung verschwinden, die so viel arge Mißdeutungen der Schrift verschuldet hat, geschichtlich gewordene Lehr- und Lebensformen, die vielleicht ihre volle Berechtigung haben, in die Schrift zurückzutragen, um sie vermeintlich dadurch erst zu legitimieren. Andrerseits wird die Dogmatik einer bestimmten Kirche immer ein individuell und geschichtlich bedingtes Gepräge haben, welches mehr einer einzelnen biblischen Lehrform entspricht und den ganzen Reichtum der biblischen Heilswahrheit nicht erschöpft. Hier wird die Darstellung der Religion des Neuen Testaments die Punkte aufweisen können, wo ihre mit dem Lauf ihrer geschichtlichen Entwickelung notwendig gegebene Einseitigkeit die korrekte Auffassung der biblischen Heilswahrheit gefährdet, und zu Neubildungen Anlaß geben, welche den ganzen Reichtum der in der Schrift gegebenen Lehrformen voller verwertet. Ihre Darstellung ist ein notwendiger Dienst, welchen die theologische Wissenschaft der Kirche leisten muß, damit diese die heilige Schrift als Norm für die Fortbildung ihrer Lehre allseitig verwerten könne.

Erster Teil

Die Voraussetzungen des Heils

§ 5. Das Wesen Gottes

1. Die heilige Schrift, welche uns die Offenbarung Gottes bezeugen will, kann nicht erst das Dasein Gottes aussagen oder beweisen wollen. Umgekehrt, wer zu Gott nahen will, und damit jeder, der aus religiösem Bedürfnis in der Schrift forscht, muß glauben, daß er sei (Hebr. 11, 6). Nur der Tor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott (Ps. 14, 1). Torheit aber ist nicht Mangel an Erkenntnisfähigkeit, sondern Verleugnung derselben, Selbstverblendung. Das setzt voraus, daß Gott erkennbar ist und erkannt werden soll. Freilich ist er unsichtbar (Kol. 1, 15); daß sein Wesen kein Mensch je gesehen hat (1. Joh. 4, 12), erklärt 1. Tim. 6, 16 f. daraus, daß er in einem unzugänglichen Lichte wohnt. Sein Wesen ist dem Menschen, dessen Erkennen überall von der sinnlichen Erfahrung ausgeht, an sich schlechthin unzugänglich. Es ist bedeutsam, daß die Schrift nie darauf reflektiert, daß der Mensch Gott mittels seiner Vernunft erkennen könnte. Das liegt aber daran, daß die Schrift irgendwelche Vorstellungen, die der Mensch sich von Gott macht, selbst wenn sie noch so geistig wären, nicht als Gotteserkenntnis bezeichnet (§ 1, 1). Die Vernunft ist ihm nicht dazu gegeben, sich Vorstellungen über Gott zu bilden, sondern die Offenbarung Gottes zu verstehen (§ 2, 1). Nur in seinen Offenbarungen wird Gott erkennbar, in der Uroffenbarung (Röm. 1, 21), in den Israel zu teil gewordenen Offenbarungen (Joh. 4, 22), zuletzt in Christo (Joh. 1, 18. Matth. 11, 27). Freilich bezeichnet Paulus auch diese Erkenntnis noch als eine stückweise und behält das vollkommene Schauen Gottes dem Vollendungszustande vor (1. Kor. 13, 9. 12). Selbst Johannes, der in dem Schauen Gottes in Christo bereits die höchste Seligkeit gefunden hat (§ 1, 5), blickt noch auf eine Zukunft hinaus, wo wir ihn sehen werden, wie er ist (1. Joh. 3, 2). Das zeigt aber

nur aufs neue, daß Gott nur so weit erkannt werden kann, als er sich in seinen Offenbarungstaten kundmacht. Wie er sich in Christo kundgibt als den durch die Sendung des Messias das Heil Beschaffenden (§ 2, 4), so offenbart er sich am Ende als den die letzte Heilsvollendung Herbeiführenden; und dadurch wird er erst vollkommen erkannt.

Das durch die Offenbarung vermittelte Erkennen Gottes ist und bleibt also ein erfahrungsmäßiges. Es ist daher irreführend, von einem Gottesbegriff der Schrift zu reden; ein begriffsmäßiges Erkennen Gottes wäre nur für die möglich, die, logisch geschult, im stande wären, Begriffe zu bilden. In seiner Offenbarung gibt sich aber Gott allen zu erkennen, auch den Unmündigen, ja ihnen allein (Matth. 11, 25), sofern der Stolz auf die selbsterworbene Weisheit so leicht hindert, sich unbefangen dem Eindruck der göttlichen Offenbarung hinzugeben. Das Resultat eines Erkennens, das aus ihr stammt, faßt die Schrift vielmehr zusammen in den „Namen Gottes". Israel erkennt seinen Namen, wenn Gott sich beweist als der, der er ist, indem er das Volk aus der Hand seiner Feinde errettet (Jes. 52, 6); weil er sich in seinen wunderbaren Führungen Israel offenbart hat, kennt jeder Fromme seinen Namen (Ps. 9, 11). Es ist dabei vorausgesetzt, daß der Name nicht eine zufällige, rein konventionelle Bezeichnungsweise ist, sondern das Wesen dessen bezeichnet, der ihn trägt. Freilich nicht in begriffsmäßiger Form, sondern wie man im Morgenlande bedeutungsvolle Namen liebt, welche die vorherrschende Eigentümlichkeit eines Menschen charakterisieren (vgl. Joh. 1, 42). So faßt der Name Gottes alles zusammen, was uns von seinem Wesen kund geworden, indem er es lebendig vergegenwärtigt. Nicht um uns eine theoretische Erkenntnis seines Wesens mitzuteilen, sondern, da alle Offenbarung auf die Verwirklichung der Religion abzielt, um unser Verhalten gegen Gott zu bestimmen. Dazu ist uns der Name Gottes kundgemacht, daß wir diesen Namen, d. h. den Gott, dessen Wesen er bezeichnet, lieben (Ps. 5, 12), ihn loben und preisen (Ps. 92, 2. Offenb. 15, 4), ihn anrufen (Ps. 116, 4) als den, in welchem allein Hilfe ist (Ps. 124, 8), ihn heilig halten und fürchten (Matth. 6, 9. Offenb. 11, 18). Der Name Gottes muß verkündigt werden auf der ganzen Erde, damit ihn alle als den erkennen, als der er sich in seinen Machttaten erwiesen hat (Röm. 9, 17 nach 2. Mos. 9, 16). Auch Jesus faßt den ganzen Ertrag seines Lebenswerkes dahin zusammen, daß er den Seinen den Namen Gottes kundgetan hat (Joh. 17, 6. 26). Sie wissen ihn jetzt zu bezeichnen als den, als den er sich in Christo offenbart hat.

Das Wort „Gott" (Elohim, θεός) ist ein solcher Name nicht. Die

Schrift gebraucht es als Gattungsbegriff für jedes Wesen von übermenschlicher Erhabenheit und Macht, weshalb es so oft artikellos einfach im Sinne von „göttlichen Wesens" steht (vgl. Joh. 1, 1). So soll Moses dem Aaron zum Gott sein, wenn er ihm in den Mund legt, was er reden soll (2. Mos. 4, 16), und dem Pharao, wenn er ihm in göttlicher Autorität gebietet (7, 1). So verweist Jesus selbst auf ein Psalmwort (82, 6), wo menschliche (und dazu ungerechte) Obrigkeiten Götter genannt werden (Joh. 10, 35); und Paulus nennt den Teufel den Gott dieser Weltzeit (2. Kor. 4, 4). Auf Grund solcher Stellen, wo der Gott Israels der Gott aller Götter und Herr aller Herren heißt (5. Mos. 10, 17. Ps. 136, 2 f.), sagt Paulus, es gäbe wirklich viele Götter und viele Herren (1. Kor. 8, 5). Erst durch seine Offenbarung erhält Gott einen Namen, der ihn als den bezeichnet, als welchen er sich kundgegeben hat; es kann daher verschiedene Namen Gottes geben, je nach den verschiedenen Seiten seines Wesens, die er offenbart hat. So offenbart er sich Abraham als den Allmächtigen (1. Mos. 17, 1), Moses gegenüber nennt er sich Jahve (2. Mos. 6, 2). Hier kommt es freilich nicht sowohl darauf an, was dieses Tetragramm (Jhvh) bedeutet, das selbst in der Erklärung 2. Mos. 3, 14 verschiedener Deutung fähig ist, sondern darauf, daß er mit diesem Namen bezeichnet sein will als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, d. h. als der Gott, der sich den Erzvätern offenbart hat (2. Mos. 3, 15), und den nun Israel als seinen einigen Gott verehren soll (5. Mos. 6, 4 f.). Denn auch das ist ja das Wesen eines Eigennamens, daß er seinen Träger als einen einzigartigen bezeichnet, der dadurch von allen anderen unterschieden sein will.

Da das spätere Judentum auf Grund eines Mißverständnisses von 3. Mos. 24, 16 den Namen Jahve für zu heilig hielt, als daß man ihn in den Mund nehmen dürfe, so wiesen die Masoreten durch ihre Vokalisation den Leser an, statt seiner „der Herr" zu sagen (Adonaj, κύριος). So ist es gekommen, daß das Neue Testament den Gott der Offenbarung, den Gott Israels nur noch mit diesem Namen bezeichnet. Mark. 12, 29 gibt die Deuteronomiumstelle ausdrücklich wieder: Der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr, d. h. einzigartig in seinem Wesen, neben dem es keinen gleichartigen gibt. Jesus selbst zitiert 5. Mos. 6, 13 in der Form: Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen (Matth. 4, 10). Dieser Name war auch insofern bezeichnender, als in ihm bereits der ganze Ertrag der höheren Offenbarungsstufe liegt. Als der Allmächtige kann Gott bereits aus den Werken der Schöpfung erkannt werden (Röm. 1, 20);

aber man soll ihn nicht nur erkennen als die höchste Macht, der gegenüber der Mensch sich schlechthin machtlos fühlt. Israel gegenüber hat Gott sich offenbart als die höchste Autorität, der gegenüber es sich unbedingt verpflichtet fühlt. Es sind nur alttestamentliche Nachklänge, wenn das Neue Testament Gott als den Allerhöchsten bezeichnet (Luk. 1, 32. 35. 76); und nur bestimmte Motive des Zusammenhangs, aus denen seine Einzigkeit noch besonders hervorgehoben wird (Jak. 2, 19. Röm. 3, 30. Eph. 4, 6. 1. Tim. 2, 5). In der Urkunde der neutestamentlichen Gottesoffenbarung versteht es sich ja von selbst, daß es nur einen wahrhaftigen Gott, d. h. nur einen, der es in Wahrheit ist, gibt, nämlich den, der Christum gesandt hat, um ihn zu offenbaren, und dessen Erkenntnis daher nur eine wirkliche Erkenntnis ist, wenn sie mit der seines Gesandten verbunden ist (Joh. 17, 3). Wie er der Gott der Erzväter heißt, weil er sie zu den Mittlern seiner Offenbarung erwählt hat so heißt er Eph. 1, 17 der Gott Jesu Christi, weil er ihn zum Organ seiner höchsten Offenbarung gemacht hat. Durch diese Offenbarung empfängt Gott einen neuen Namen, in dem sich sein tiefstes Wesen ausdrückt. Mit ihm hat ihn Jesus angeredet (Matth. 11, 25) und seine Jünger ihn anrufen gelehrt (6, 9). Darum sagt Paulus 1. Kor. 8, 6: Für uns gibt es nur einen Gott, nämlich den (unseren) Vater.

2. Der eine wahrhaftige Gott ist im Gegensatz zu den toten Götzen der lebendige Gott (Apostelgesch. 14, 15. 1. Thess. 1, 9). Alles, was lebt, hat eine Kraft in sich, durch deren Äußerungen es sich kundgibt; der Gott der Offenbarung aber gibt sich kund in seinen Taten wie in seinen Worten, in den Segnungen der Frommen wie in der Bestrafung seiner Feinde. Der Messias heißt der Sohn des lebendigen Gottes, weil dieser Gott ihn gesandt hat, seine Heilsratschlüsse hinauszuführen (Matth. 16, 16). Der Hohepriester beschwört Jesum bei dem lebendigen Gott, der ihn strafen wird, wenn er die Lüge redet (26, 63); und es ist schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (Hebr. 10, 31). Was die Schrift von seinen Lebensäußerungen aussagt, kann nur in eine Form sich kleiden, die dem Gebiet unserer eigenen Erfahrung entnommen ist. Nur von einem geistigen Wesen, das unserem eigenen Wesen ähnlich ist, können wir uns eine Vorstellung machen, die im stande ist, uns lebendig wirksam zu bestimmen, was ein abstrakter Begriff nie könnte. Das Leben, das Gott in sich hat und dem Sohn gibt, damit er es uns mitteile (Joh. 5, 26. 6, 57), kann kein anderes sein als das, welches für uns

in der Erkenntnis Gottes in Christo besteht (17, 3), also sein ursprüngliches Sichselbsterkennen; die Art, wie der Geist Gottes die Tiefen der Gottheit erforscht, beschreibt Paulus ganz in Analogie mit dem menschlichen Selbstbewußtsein (1. Kor. 2, 10 f.). Die Schrift redet von Gottes Vernunft als dem Sitz seiner Ratschlüsse (Röm. 11, 34 nach Jes. 40, 13), von seiner Seele als dem Sitz seines Wohlgefallens (Matth. 12, 18 nach Jes. 42, 1), von seinem Herzen als dem Sitz seiner Affekte (Apostelgesch. 13, 22 nach 1. Sam. 13, 14). Das Neue Testament redet genau wie das Alte Testament von seinen Augen und Ohren als den Organen seiner Wahrnehmung, von seinen Händen als den Organen seines eingreifenden Wirkens. Es können also diese sogenannten Anthropomorphismen kein Zeichen sein, daß der „Gottesbegriff" im Alten Testament noch nicht geistig genug durchgebildet ist. Wenn Jesus sagt, daß Gott Geist sei (Joh. 4, 24), so will er nicht einen neuen „Gottesbegriff" proklamieren, sondern er beruft sich für das, was er sagen will, auf eine den Samaritanern wie den Juden gleich geläufige selbstverständliche Wahrheit. Aber freilich ist sein geistiges Leben erhaben über alle Schranken, an welche unser Leben erfahrungsmäßig gebunden ist. Diese überweltliche Erhabenheit Gottes faßt die Schrift zusammen in den Begriff seiner Herrlichkeit (kavod, δόξα). Diese Herrlichkeit hat Gott schon in seiner Naturoffenbarung kundgemacht, wie Paulus Röm. 1, 23 voraussetzt, und Ps. 19, 1—7 es so großartig schildert. Dieser Gott der Herrlichkeit erschien dem Abraham beim Beginn der Heilsgeschichte (Apostelgesch. 7, 2); in den Heilstaten des Neuen Testaments offenbart sich seine Herrlichkeit (Röm. 6, 4. 9, 23), und in den Doxologieen auf Gott wird sie gepriesen (1. Petr. 4, 11).

Unser Leben, das wir erfahrungsmäßig kennen, ist ein endliches; das göttliche Leben allein kennt diese Schranke nicht. Gott lebt in alle Ewigkeit (Offenb. 10, 6), er ist der ewige, der unvergängliche, der allein Unsterblichkeit hat (Röm. 1, 23. 16, 26. 1. Tim. 6, 16). Aber Psalm 90, 2 preist ihn auch als den, der von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, weil er war, ehe die Berge wurden und der Erdkreis geschaffen ward; und die Offenbarung nennt ihn das A und das O, den Anfang und das Ende (1, 8). Das menschliche Zeitmaß hat für ihn überhaupt keine Bedeutung; denn ein Tag ist bei ihm wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag (2. Petr. 3, 8 nach Ps. 90, 4). Aber als der König der Aonen (1. Tim. 1, 17) ist er es nicht nur, der alle Weltzeiten beherrscht, sondern der auch die Ordnung gesetzt hat, nach welcher die Weltentwicklung in gewissen Zeitmaßen verläuft.

Unsere Gebundenheit an die Zeit nehmen wir nicht nur wahr am Anfang und Ende alles erfahrungsmäßigen Lebens, sondern auch an dem Wechsel und Wandel, der sich in der Zeit vollzieht, und an dem wir den Fortschritt der Zeit wahrnehmen. Selbst die Himmel sind diesem Gesetz der Wandelbarkeit unterworfen; Gott allein bleibt, wie er ist (Hebr. 1, 11 f. nach Ps. 102, 27 f.). Sein Wesen zeigt keinen Wechsel und Wandel, auch nicht einmal wie die Himmelslichter, die bald scheinen, bald nicht scheinen (Jak. 1, 17); er ist unveränderlich.

Alles, was lebt, hat auch seine Stätte, wo es lebt. Gott allein bedarf einer solchen Stätte nicht; er wohnt nicht in Tempeln von Menschenhänden gemacht (Apostelgesch. 7, 48 f.), weil aller Himmel Himmel ihn nicht fassen (1. Kön. 8, 27). Um zu begründen, warum die wahre Anbetung Gottes an keine Stätte gebunden sein kann, verweist ja Jesus darauf, daß Gott Geist ist (Joh. 4, 21—24) und darum an keine Stätte gebunden. Aber wie seine Erhabenheit über die Zeit nicht ausschließt, daß er die Zeit mit ihrem Wechsel und Wandel beherrscht, so hindert seine Erhabenheit über die Raumschranken nicht seine Allgegenwart. Alle diese Aussagen knüpfen nicht an den Begriff eines absoluten Geistes an, dessen Zeit- und Raumlosigkeit jede lebendige Beziehung zu der an Raum und Zeit gebundenen Welt aufheben würde; sie knüpfen an das erfahrungsmäßige Bewußtsein von den Schranken unseres menschlichen Lebens an, um eine lebensvolle Vorstellung von der Erhabenheit Gottes zu wecken, der, eben weil er an sie nicht gebunden ist, allezeit in gleicher Weise und überall zugleich die Welt durchwaltet. Religiöses Leben wollen sie wirken, Furcht vor dem, vor dem sich niemand verbergen kann (Jerem. 23, 23 f.), vor dem niemand entfliehen kann (Ps. 139, 7—10); Vertrauen zu dem, der allen nahe ist (Apostelgesch. 17, 27) und uns in allen Fährlichkeiten zur Seite steht (Jes. 43, 2).

Alles, was lebt, bedarf etwas zum Leben, Gott allein bedarf nichts, er wird von keinem bedient (Apostelgesch. 17, 25). Niemand hat ihm etwas zuvor gegeben, das ihm wiedervergolten werde (Röm. 11, 35 nach Hiob 41, 2), er ist der Selige, der volle Genüge in sich selbst hat (1. Tim. 1, 11. 6, 15). Zur Befriedigung seiner Bedürfnisse ist das menschliche Leben auf die ihm innewohnenden Kräfte angewiesen, körperliche wie geistige; aber die Erfahrung lehrt, wie beschränkt unsere Macht ist. Gottes Macht allein ist schrankenlos, er ist der Allmächtige (2. Kor. 6, 18. Offenb. 1, 8). Wieder handelt es sich nicht um die Aussage eines aus dem Begriff des Absoluten abgeleiteten Allesköннens, so daß die törichten Fragen entstehen

könnten, ob er auch das Widerspruchsvolle oder das Böse tun kann. Seine Allmacht besteht ja nur darin, daß er ausführen kann, was er will (Ps. 115, 3. 135, 6). So er spricht, so geschiehts, so er gebeut, steht es da (Ps. 33, 9). Das wird uns kundgegeben, damit wir, wie Jesus selbst, im Gebet aufblicken zu dem, der alles vermag (Mark. 14, 36), und auf den vertrauen, dem alles möglich, auch das bei Menschen Unmögliche (Matth. 19, 26).

Um aber seine Absichten hinauszuführen, dazu gehört nicht nur Macht, sondern auch *Weisheit*, welche stets die rechten Mittel kennt, um ihre Zwecke zu erreichen. Daher nennt die Schrift Gott den allein Weisen (Röm. 16, 27), der keines Ratgebers bedarf (Röm. 11, 34 nach Jes. 40, 13). Vielmehr sind seine Weisheitstiefen unerforschlich (Röm. 11, 33), weil seine Gedanken höher sind denn unsere Gedanken (Jes. 55, 9). Seine Weisheit hat er schon in der Schöpfung offenbart (Sprichw. 3, 19 f. 8, 27—31) wie in der vorbereitenden Heilsoffenbarung (1. Kor. 1, 21), in der Festsetzung seines ewigen Heilsratschlusses (1. Kor. 2, 7) wie in seiner Durchführung (Eph. 3, 10). Die zwecksetzende Weisheit erfordert aber vor allem ein unbeschränktes Wissen von allen Momenten, die für die Erreichung des Zwecks in Betracht kommen. Weil unser Wissen so beschränkt ist, darum ermangeln wir der rechten Weisheit. Gottes Wissen aber ist unbeschränkt. Er kennt die ganze Welt, er zählt die Sterne wie die Haare auf unserem Haupt (Ps. 147, 4. Matth. 10, 30), er kennt auch alle unsere Bedürfnisse (Matth. 6, 8). Er sieht im Verborgenen (Matth. 6, 4. 6), er ist der Herzenskündiger (Luk. 16, 15. Apostelgesch. 15, 8). Man braucht nur die Motive, aus denen die Schrift die göttliche Allwissenheit aussagt, zu betrachten, um zu erkennen, daß sie nur die Furcht vor dem wecken sollen, der einst auch ans Licht bringen wird, was im Herzen verborgen ist (1. Kor. 4, 5), und das Vertrauen zu dem, der alles weiß, was er zur Erreichung seiner Zwecke wissen muß (Röm. 8, 27). Seine *Allwissenheit* steht im Dienste seiner Weisheit. Was uns von ihr offenbart wird, ist nicht aus dem Begriff des Absoluten abgeleitet, als könne die Frage entstehen, ob er auch alles nur mögliche weiß. Vollends die Frage, ob er auch die freien Entschließungen der Menschen voraus weiß, was ihre Verantwortlichkeit aufhebt, oder die Zukunft, soweit sie durch das Verhalten der Menschen bedingt ist, wodurch die Freiheit ihres Handelns vernichtet würde, ist für die Religion des Neuen Testaments von vornherein ausgeschlossen.

3. Wie Gottes Name herrlich ist (Ps. 72, 19), so ist er auch heilig (Luk. 1, 49 nach Ps. 111, 9), seiner Herrlichkeit entspricht seine Heiligkeit (Jes. 6, 3). Er ist der Heilige schlechthin (Jes. 40, 25. 1. Joh. 2, 20) und wird als der Heilige angerufen (Habak. 1, 12. Joh. 17, 11). Auch seine Heiligkeit involviert seine Erhabenheit über die Welt; aber während die Herrlichkeit Gottes schon auf dem Gebiet der Naturoffenbarung kund wird, gehört die Heiligkeit Gottes ganz dem Gebiet der Heilsoffenbarung an; er ist der Heilige in Israel (Ezech. 39, 7). Denn die Endlichkeit und Beschränktheit, über welche Gott nach seiner Herrlichkeit erhaben ist, eignet der Welt an sich, wie sie nach Gottes Rat sein soll; seine Heiligkeit bezeichnet seine Beziehung zur Welt, die erfahrungsmäßig nicht mehr ist wie sie sein soll, seit die Sünde in ihr herrschend geworden. Dieser Welt gegenüber offenbart sich Gott als den Heiligen, d. h. als den, der schlechthin geschieden ist von allem, was nicht ist, wie es sein soll. In dem Begriff der Heiligkeit liegt der des Abgesondertseins. Es ist keine Unvollkommenheit der Vorstellung von seiner Heiligkeit, wenn dieselbe im Alten Testament nicht nur im Gegensatz zu dem steht, was sittlich unrein ist, sondern auch zu dem, was physisch unrein ist. Es liegt dem das tiefe Gefühl zu Grunde, daß die Welt durch die Sünde überhaupt in einen Zustand gekommen ist, der nicht mehr ist wie er sein soll, daß auch natürliche Zustände und Lebensvorgänge durch die Sünde befleckt und unrein geworden sind. Heiligkeit ist nicht Sündlosigkeit, die von Gott erst aussagen zu wollen ein Widersinn wäre, da die Sünde ja ihrem Wesen nach das Gottwidrige ist. Aber durch alle Sünde in der Welt wird der heilige Name Gottes entheiligt (Jerem. 34, 16. Am. 2, 7); durch sie entsteht der Schein, als nähme er es nicht ernst mit seinem Geschiedensein von aller Sünde oder vermöge nicht, seine Heiligkeit durchzusetzen, während doch seine überweltliche Erhabenheit ihn ebenso befähigt, sich an ihr zu heiligen, wie sich an ihr zu verherrlichen (3. Mos. 10, 3).

Insofern ist es nur eine Offenbarung seiner Heiligkeit, wenn er aus den Völkern, die er ihre Wege gehen läßt (Apostelgesch. 14, 16), sich nun ein Volk aussondert, um es heilig zu machen (3. Mos. 11, 44 f.). Indem dieses Volk nach seinem Gebot heilig wird, wie er heilig ist (3. Mos. 11, 44 f.), heiligt er sich selbst in ihm, d. h. offenbart er seine Heiligkeit vor allen Völkern (Ezech. 20, 41. 39, 27). Die heiligen Zeiten und Orte, die er ihm ordnet, sind aus dem übrigen Weltleben ausgesondert, das nicht ist, wie es sein soll, und ihm geweiht wie die heiligen Männer, die er sich zu seinem sonderlichen Dienst auserwählt.

Wo auch in Israel getan wird, was nicht sein soll, und dadurch sein Name entheiligt wird, da heiligt er sich, indem er seine Sünde straft (3. Mos. 10, 3), oder indem er das Volk entsündigt und bekehrt (Ezech. 36, 23—27). Auch wenn die Heiden sich an seinem Volk vergreifen, entheiligen sie seinen Namen, und er kann ihn nur dadurch wieder heilig machen in aller Augen, daß er sie straft (39, 7, vgl. 38, 16). So ist Israel die spezifische Stätte seiner Heiligkeitsoffenbarung; Gott heißt bei Jesaja stehend der Heilige Israels (1, 4), er ist der Heilige in seiner Mitte (Hos. 11, 9). Diesem Volke hat er durch Moses und die Propheten seinen Willen kundgetan; darum ist das Gesetz wie jedes seiner Gebote heilig (Röm. 7, 12). Im Gegensatz zu allem, was nicht ist, wie es sein soll, macht es kund, was gut und recht ist in Gottes Augen (5. Mos. 6, 18), und was Gott von uns verlangt (Mich. 6, 8, vgl. Röm. 2, 18). Auf dieses Gesetz verweist Jesus Matth. 19, 17: „Was fragst du mich über das Gute? Einer ist der Gute. Wenn du willst zum Leben eingehen, so halte seine Gebote." Hier am Abschluß der Heilsoffenbarung erscheint das positive Korrelat zu der Heiligkeit Gottes. Während die alttestamentliche Heiligkeitsoffenbarung mehr darauf gerichtet war, die Sünde als das Nichtseinsollende von ihm und durch ihn auszuschließen, setzt Jesus das Gebot 3. Mos. 11, 44 um in das positive: ihr sollt vollkommen sein (in der Liebe), wie euer himmlischer Vater vollkommen ist (Matth. 5, 48).

Es ist nur eine Offenbarung der Heiligkeit Gottes, wenn er sich in seinen Worten scheidet von der sündigen Welt, in der die Lüge und die Untreue herrscht. Gott ist nicht ein Mensch, daß er lüge, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereue. Sollte er etwas sagen und nicht tun, sollte er etwas reden und nicht halten (4. Mos. 23, 19)? Sein Wort ist gerade und all sein Tun in Treue (Ps. 33, 4), es ist unmöglich, daß Gott lüge (Hebr. 6, 18), er muß sich überall als wahrhaftig erweisen (Röm. 3, 4). Das kann aber, nachdem er in seinem Gesetze den Übertretern seines heiligen Willens Strafe angedroht, nur dadurch geschehen, daß er seine Heiligkeit bewährt, indem er straft alle, die seinen Namen entheiligen. Diese Bewährung seines wahrhaftigen Wortes im Gericht über alle Frevler wird aber nur zu einer neuen Offenbarung seiner Heiligkeit. Durch sein Gericht über allen Hochmut, der sich wider ihn empört, heiligt sich der heilige Gott, und zwar in Gerechtigkeit (Jes. 5, 16). Denn die Gerechtigkeit, wonach er die Sünden des Volkes straft (Neh. 9, 33. Dan. 9, 7), ist die spezifische Eigenschaft Gottes als des Richters (Ps. 9, 5. Jerem. 11, 20. Apostelgesch. 17, 31. 2. Tim. 4, 8). Seine Gerichte sind gerecht

(Offenb. 16, 5. 19, 2). Auch hierdurch scheidet sich Gott von der sündigen Welt, in der die Ungerechtigkeit und Parteilichkeit herrscht. Bei Gott ist kein Ansehen der Person (Röm. 2, 1. Gal. 2, 6), sein Gericht ergeht dem wahren Tatbestande gemäß über das Verhalten der Menschen (Röm. 2, 2). Noch in seinem Abschiedsgebet ruft Jesus die Gerechtigkeit des Vaters an, damit er nach ihr die Seinen anders behandle als die Welt (Joh. 17, 25). Denn wenn seine Gerechtigkeit fordert, daß er einem jeden vergilt nach seinen Werken (Röm. 2, 5 f. 2. Thess. 1, 6 f.), so muß es den Frommen anders ergehen als den Gottlosen, Gott muß auch ihnen vergelten nach ihrer Gerechtigkeit und Reinheit (Ps. 7, 9. 18, 21. 24, 5). Die Gerechtigkeit ist ja nicht nur Strafgerechtigkeit, sondern muß sich Bösen und Guten gegenüber beweisen. Es liegt nur an der Situation Israels, in der das Volk so oft von den Heiden umher, und die Frommen so oft von den Gottlosen bedrängt wurden, wenn Gott seine Gerechtigkeit besonders häufig beweist, indem er sie errettet (31, 2) und ihre Widersacher zu schanden werden läßt (35, 24 ff.), wenn die Frommen so oft seine Gerechtigkeit um Hilfe anrufen in ihrer Bedrängnis (4, 2). Es bleibt doch immer seine richterliche Gerechtigkeit, die dem Frommen hilft und den Gottlosen straft. Auch das ändert an diesem Begriffe nichts, daß Gott ja beides zugesagt hat und so zugleich seine Treue und Wahrhaftigkeit damit beweist, weshalb seine Gerechtigkeit und Treue im Parallelismus angerufen (Ps. 143, 1) oder gepriesen werden (5. Mos. 32, 4). Heißt es doch Ps. 96, 13 ausdrücklich: er wird den Erdboden richten mit Gerechtigkeit und die Völker in seiner Treue.

In anderem Sinne kann auch der Begriff der Gerechtigkeit überhaupt nicht auf Gott angewandt werden. Bei den Menschen besteht die Gerechtigkeit darin, daß sie der Norm des göttlichen Willens entsprechen (5. Mos. 6, 25), bei Gott, der ja selbst diese Norm setzt, kann sie nur darin bestehen, daß er diese von ihm gesetzte Norm für sein Gericht über das Verhalten des Menschen maßgebend sein läßt. Es ist doch nur, wie Paulus selbst sagt, „nach menschlicher Weise" geredet, wenn er Röm. 3, 3—5 auf Grund von Ps. 51, 6 es so darstellt, als werde Gott auf die Wahrhaftigkeit seines Wortes geprüft und gerecht befunden, oder wenn 5. Mos. 32, 4 aus seiner Treue gefolgert wird, daß kein Unrecht an ihm, und aus seiner Gerechtigkeit, daß er selbst normal ist, sofern er sich ja in beidem scheidet von der Lügenhaftigkeit und Ungerechtigkeit der Welt. Aber völlig grundlos beruft man sich auf Ps. 51, 16 für einen angeblich anderen Begriff der Gerechtigkeit als den der richterlichen. Wenn der Bußfertige Gottes Gerechtigkeit

rühmt, die ihn von den Blutschulden errettet, so tut er es, weil Gott ihn anders behandelt als den Unbußfertigen; und weil Gott das ausdrücklich zugesagt, so heißt es 1. Joh. 1, 9, daß Gott treu und gerecht ist, wenn er dem, der seine Sünden bekennt, dieselben vergibt. Die Gerechtigkeit bleibt die Eigenschaft Gottes, welche die Reaktion der Heiligkeit Gottes gegen alle Sünde regelt und einem jeden vergilt nach seinem Verdienen, dem Frommen wie dem Gottlosen. Schon die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in seiner Allgegenwart und Allwissenheit sollte im Menschen die Furcht vor Gott wecken. Aber die Offenbarung seiner Gerechtigkeit, die sich unabänderlich an die Norm bindet, die er dem Menschen für sein Verhalten gesetzt hat, kann erst positiv ein bewußtes Streben nach der Gerechtigkeit wirken, durch die man im Gericht vor ihm bestehen will.

4. Schon die Naturoffenbarung Gottes macht seine Güte kund; und die Schrift hat vielfach auch diese Offenbarung gedeutet, um den Sinn für sie zu erwecken und zu beleben. „Danket dem Herrn; denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich!" beginnt Ps. 136 und weist mit beständiger Wiederkehr dieses Refrains die Offenbarung dieser Güte in der Natur nach (V. 5—9. 25). Der herrliche Naturpsalm 104 malt V. 10—28 die Fürsorge Gottes für alle seine Kreaturen, die ihnen Nahrung und Obdach beut, und die Ps. 147, 8 f. 14 ausdrücklich auf die Güte Gottes zurückführt. Jesus hebt Matth. 5, 45 besonders hervor, wie diese Güte sich unterschiedslos Bösen und Guten erzeigt. Allein die Natur zeigt neben diesen Erweisungen solcher Güte auch furchtbare Schrecken, sie zeigt neben Reichtum und Wohlgefallen für die Kreaturen auch große Not und schwere Drangsal. Ganz anders noch hat Gott Israel seine Güte offenbart, wie jener Psalm 136 es V. 10—24 an den Erfahrungen seiner Geschichte zeigt, und Psalm 107 an tausendfachen Erfahrungen Einzelner. Eben weil Israel sein heiliges Volk, das Volk seines Eigentums ist, das er sich aus freier Liebe erwählt, hat er es aus dem Diensthause Ägyptens erlöst (5. Mos. 7, 6 ff.) und es mit seiner Güte geleitet (2. Mos. 15, 13). Israel ist sein erstgeborener Sohn (2. Mos. 4, 22. Hos. 11, 1), alle Genossen des Volkes sind seine Kinder (Jes. 1, 2. 43, 6), d. h. die Gegenstände seiner speziellen Liebe und Fürsorge. Er hat es mit väterlicher Liebe geleitet, geschützt und gesegnet (5. Mos. 32, 6. Jes. 63, 16), ja, mit mehr als mütterlicher Liebe sich seiner angenommen (Jes. 49, 15. Jer. 31, 3). Auch die Liebe des Gatten zu seinem Eheweibe ist ein Bild der Liebe Gottes zu seinem Volk (Hos. 3. Ezech. 16. 23). Es

erhellt hieraus, wie irrig es ist, wenn man die Liebesoffenbarung Gottes in einen Gegensatz stellt gegen die Heiligkeits- oder Gerechtigkeitsoffenbarung im Alten Testament. Es kann die Liebe Gottes nicht tiefer gefühlt und nicht rührender gepriesen werden, als es im Alten Testament geschieht. Man sagt wohl, die Liebe Gottes sei dort auf ein einzelnes Volk beschränkt; aber das hängt mit dem geschichtlichen Charakter der Heilsoffenbarung (§ 2, 2) zusammen. Da alle Offenbarung Gottes Tatoffenbarung ist, so kann seine Liebe sich zunächst nur dem Volk erweisen, das er sich zum Träger seiner Offenbarung erwählt hat. Dieselbe zeigt sich zuerst in der Barmherzigkeit, nach welcher er sich aus Mitleid mit der Not des Volkes, wie sie 2. Mos. 3, 7. 9 so ergreifend schildert, seiner erbarmt; er offenbart sich ihm als der barmherzige Gott (5. Mos. 4, 31). Da aber die größte Not des Volkes seine Sündennot ist, so zeigt sich seine Barmherzigkeit besonders darin, daß er dem reumütig umkehrenden Volk seine Sünde vergibt und sie nicht straft (Ps. 78, 38); er offenbart sich ihm als der gnädige Gott (116, 5). Und weil das Volk oft lange in seiner Sünde verharrt, so wartet er langmütig mit seiner Züchtigung, ob es sich nicht endlich bekehren wird (Jer. 15, 15). Indem diese drei Formen der Liebesoffenbarung Gottes mit der gebenden und segnenden Güte verbunden werden, entsteht jenes tief ergreifende Grundbekenntnis Israels, das der Ertrag seiner Heilsgeschichte ist und daher so oft in den Psalmen wiederklingt (86, 15. 103, 8. 145, 8), ein Bekenntnis, wie es im Neuen Testament kaum seinesgleichen hat: Herr Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und groß an Güte und Treue (2. Mos. 34, 6).

Daß diese *Treue* mit den Erweisungen seiner Güte verbunden wird, liegt tief begründet in der Heilsoffenbarung an Israel; denn Gott hat in dem Bund, den er mit den Vätern geschlossen, dieselben dem von ihnen stammenden Volke zugesagt und sie in dem mit diesen wiederholt geschlossenen Bunde bestätigt. So stark es 5. Mos. 7, 7 f. hervorgehoben wird, daß Gott sein Volk aus freier Liebe sich erwählt hat, so wird doch zugleich daran erinnert, daß er damit den Eid gehalten hat, den er den Vätern geschworen. So wenig steht die Offenbarung seiner Güte in einem Gegensatz zu der Offenbarung seiner Heiligkeit, daß die Wahrhaftigkeit seines Wortes, welche ja eine Offenbarung seiner Heiligkeit ist, sich nur bewährt, wenn er seine Zusagen hält, seinen Verheißungen treu bleibt. Schon die Erzväter rühmen in allen Gnadenerweisungen Gottes, die sie erfahren, die Beweisung seiner Güte und Treue (1. Mos. 24, 27. 32, 11). Weil sein Wort Wahr-

heit ist, hofft der Israelit auf die Erfüllung seiner Zusagen (2. Sam. 7, 28), und er hofft nicht vergebens. „Es fehlte nichts an allem Guten, das der Herr dem Hause Israel geredet hatte, es kam alles" (Josua 21, 45). Darum rühmen die Psalmen stehend zusammen seine Güte und Treue (57, 4. 61, 8). Die Güte hört nicht auf, Güte zu sein, wenn sie als verheißene von Gott in Treue gegen sein Verheißungswort erwiesen wird. Allerdings aber können nur diejenigen die Güte Gottes erfahren, welche ihrerseits dem Bunde treu bleiben und die Bestimmung des Volkes, ein heiliges Volk zu sein, verwirklichen. Die Erfüllung der Verheißung ist an die Erfüllung seiner Gebote geknüpft; und Gott bleibt auch darin seiner Verheißung treu, wenn er seine Güte reich werden läßt über denen, die seine Gebote halten (2. Mos. 20, 6. 5. Mos. 5, 10). Nur denen, die seinen Bund bewahren, sind seine Wege eitel Güte und Treue (Ps. 25, 10).

Aber wie seine Wahrhaftigkeit, so ist ja auch seine Gerechtigkeit, die jedem vergilt nach seinem Verhalten, eine Offenbarung seiner Heiligkeit. Nach ihr muß er das bundestreue Volk anders behandeln als das bundbrüchige, indem er nur jenem seine Verheißungen hält. Wir sahen bereits, daß es durchaus keine Umdeutung des Begriffs der Gerechtigkeit ist, wenn Gerechtigkeit und Güte im Parallelismus gepriesen werden (Ps. 33, 5. 145, 7), wenn die Güte Gottes, die von Ewigkeit zu Ewigkeit waltet über denen, die ihn fürchten, verbunden wird mit seiner Gerechtigkeit gegen die, welche seinen Bund bewahren und seine Gebote halten (103, 17 f.). Auch im Parallelismus damit, daß seine Güte reicht, so weit der Himmel ist, und seine Wahrheit, so weit die Wolken gehen, heißt es 36, 6 f., daß seine Gerechtigkeit steht wie Berge Gottes (vgl. 89, 15). Die Güte hört nicht auf, Güte zu sein, wenn der, dem sie erwiesen wird, es Gott ermöglicht hat, ihm dieselbe zu erweisen nach seiner Gerechtigkeit. „Bei dir, Gott, ist Güte; heißt es 62, 13, denn du vergiltst einem jeden nach seinem Tun." Seine Güte *und* seine Gerechtigkeit werden angerufen, damit sie durch die Bestrafung der Gottlosen den Frommen von ihnen erretten (36, 11 ff.). Es erhellt hieraus nur aufs neue, wie irrig es ist, die Offenbarung seiner Güte in einen Gegensatz zu stellen zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit, die doch nur sichert, daß die Güte und Treue denen zu teil wird, die es verdienen. Nur zeigt sich auch hier wieder, wie die Heilsoffenbarung noch ganz anders im stande ist, religiöses Leben zu wecken als die Offenbarung seiner Herrlichkeit. Auch die Offenbarung seiner ewigen und unveränderlichen

Allmacht, seiner allwissenden und allweisen Nähe soll in uns das Vertrauen auf ihn wecken. Aber die Offenbarung seiner Güte, die sich nicht nach Willkür erweist und sich auch einmal nicht erweisen könnte, sondern die, an sein Verheißungswort gebunden, sich erweisen muß, erhebt das Gottvertrauen zum bewußten Vertrauen auf sein Wort. Durch die ganze vorbereitende Heilsoffenbarung geht aber die Verheißung einer letzten und höchsten Offenbarung seiner Güte gegen sein Volk. In Christo ist diese Verheißung erfüllt (2. Kor. 1, 20). Darum kann die Treue Gottes sich im Neuen Testament erst ganz offenbaren. Dort ist offenbar geworden, daß er treu ist, der die Verheißung gegeben hat (Hebr. 10, 23). Auf seine Treue wird begründet die Gewißheit, daß er die zum Heil Berufenen auch zur Vollendung desselben befähigen wird, indem er sie stärkt und bewahrt vor dem Bösen (1. Kor. 1, 9. 2. Thess. 3, 3). So leitet die Offenbarung seiner Treue unmittelbar über zu seiner letzten und höchsten Offenbarung.

5. Die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung bringt Jesus. In ihm ist verwirklicht, was Israel je gehofft; er ist der geliebte Sohn, an dem Gott Wohlgefallen hat (Matth. 3, 17), den er darum zum Vermittler aller seiner Heilswerke erkoren (Joh. 5, 20). Die Gottesoffenbarung, die er allein vermitteln kann (Matth. 11, 27), ist die letzte und höchste Offenbarung der Liebe Gottes zu seinem Volke, nach welcher er ihm die verheißene Heilsvollendung bringt in dem von Jesu verkündigten Gottesreich. In ihm wird seine Liebe nicht nur dem Volke als solchem zu teil, was ja die Teilnahme aller einzelnen Volksgenossen daran noch keineswegs verbürgt. Im Gottesreich offenbart er seine väterliche Liebe jedem Einzelnen, der ein Mitglied dieses Reiches werden will, indem er ihm die Sünden vergibt, die Gerechtigkeit in ihm verwirklicht, seine Gebete erhört und ihn auch im äußeren Leben schützt und segnet. Unter allen guten und vollkommenen Gaben Gottes nennt Jak. 1, 17 f. als die höchste, daß er die Glieder der Gemeinde durch das Wort der Wahrheit zu wahrhaft Gottgeweihten gezeugt hat, wie es die Kinder Israel alle sein sollten und doch keineswegs alle waren. Als das auserwählte Geschlecht bezeichnet Petrus die Gläubigen aus Israel, denen trotz ihrer einstigen Abtrünnigkeit Erbarmen widerfahren, und denen Gott jetzt jede Gnadenerweisung spendet, deren sie bedürfen (1. Petr. 2, 9 f. 5, 10). Mit ihnen hat nach dem Hebräerbrief Gott den neuen Bund geschlossen, in welchem auf Grund einer vollen Sündensühne die Huld Gottes ihnen wieder zugewandt und

damit die Erfüllung der alten Bundesverheißung gesichert ist. Vor allem ist es Paulus, nach dem mit der Erscheinung Jesu eine neue Zeit angebrochen ist, die Zeit der Gnade (χάρις) und des Heils (εἰρήνη). Aber das Evangelium von dieser Gnade wird nicht nur dem Volk Israel verkündigt, sondern allen Völkern. Gott wartet nicht mehr auf die Umkehr der Sünder, daß er ihnen gnädig sei. Er hat seine Liebe bewiesen, indem er seinen Sohn für sie in den Tod gab, als sie noch Sünder waren (Röm. 5, 8), und läßt nun der ganzen Welt die Botschaft der Versöhnung verkündigen (2. Kor. 5, 19.) Damit erschließt sich uns erst sein tiefstes Wesen, er ist nunmehr ganz Licht, d. h. ganz offenbar geworden (1. Joh. 1, 5). Es ist nicht mehr eine einzelne Seite seines Wesens, die sich uns offenbart, es ist sein Wesen selbst. Auch die noch ausstehende Offenbarung Gottes in der jenseitigen Heilsvollendung kann dieser Offenbarung nichts mehr hinzufügen (vgl. 1. Joh. 3, 1 f.). Sie faßt sich zusammen in das Wort: Gott ist Liebe (4, 8. 16). Der lebendige Gott kann sein Leben nur kundtun in einer bestimmten Aktivität, und seine wesentliche Lebensaktion ist Lieben. In seinem Lieben wird das Wesen der Liebe überhaupt kund (4, 10). Wir verstehen unter Liebe so oft das Liebesverlangen nach dem, der unser Wohlgefallen erregt hat; aber das ist im Grunde doch nur eine Form der Selbstsucht. Gottes Liebe ist der auf das Heil der Menschen gerichtete Liebeswille, der kein Opfer scheut. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab (Joh. 3, 16). Auch diese Liebe offenbart sich in der gebenden Güte (Röm. 11, 22. Eph. 2, 7), in dem Mitleid, wonach er sich der Not des Menschen erbarmt (Röm. 9, 23. 1. Petr. 1, 3), in seiner vergebenden Gnade (Röm. 3, 24), in seiner Langmut, die nicht will, daß einer verloren werde, sondern daß sich alle zur Buße kehren (2. Petr. 3, 9). Alle diese Liebeserweisungen kennt schon das Alte Testament, das Neue im Neuen Testament ist, daß ihnen allen das Wesen Gottes als Liebe zu Grunde liegt.

Im Dienst dieser Liebe muß darum auch die schon im Alten Testament offenbar gewordene Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes stehen. Hier erhellt aufs neue, daß die Liebesoffenbarung Gottes nicht im Gegensatz stehen kann zu seiner Heiligkeitsoffenbarung. Der Zorn Gottes, der durch die Sünde erregt wird, ist nur die notwendige Reaktion seiner Heiligkeit, die sich scheiden muß von allem, was nicht ist, wie es sein soll. Darum richtet sein Zorn sich nur gegen das, was wirklich Sünde ist, während der menschliche Zorn göttliche Gerechtigkeit nicht übt (Jak. 1, 20). Darum geht sein heiliger Zorn wider die

Sünde Hand in Hand mit seiner Liebe gegen die Sünder, deren nächste Absicht ist, den Menschen von seiner Sünde zu erlösen und ihn wieder zum Gegenstand seiner väterlichen Liebe zu machen. Die Juden waren um ihrer Sünden willen Kinder des Zorns, d. h. dem göttlichen Zorn verfallen (Eph. 2, 3) und bleiben doch nach ihrer Erwählung von Gott geliebt um der Väter willen (Röm. 11, 28). Es ist durchaus unrichtig, den Zorn Gottes nur eschatologisch zu fassen. Wohl weisen schon die Propheten hinaus auf einen Tag des Zorns im Alten wie im Neuen Testament (Zeph. 2, 3. Offenb. 6, 17). Das ist der große Gerichtstag, an dem der Zorn Gottes sich in abschließender Weise offenbaren muß (Röm. 2, 5. 3, 5). Mit der Drohung dieses kommenden Zorns trat der Täufer auf (Matth. 3, 7); von ihm zu erretten, ist Christus erschienen (1. Thess. 1, 10. Röm. 5, 9). Aber schon jetzt ergrimmt Gottes Zorn über alles gottlose Wesen (2. Mos. 32, 10. Jer. 17, 4) und erweist sich in den Strafen, die er über die Sünder verhängt (Ps. 6, 2. 21, 10), wenn er ihn nicht etwa abwendet nach seiner Barmherzigkeit (Ps. 78, 38) und ihn in ewige Güte wandelt (Jes. 54, 8). Das ist nicht nur alttestamentlich geredet. Auch nach Röm. 4, 15 bewirkt alle Gesetzesübertretung Zorn, und schon gegenwärtig kommt sein Zorn über die Söhne des Ungehorsams (Eph. 5, 6). In der Geschichte des Heidentums sieht Paulus eine Offenbarung des Zorns Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen (Röm. 1, 18). Auf allen, die Jesu nicht Gehorsam leisten wollen, bleibt der Zorn (Joh. 3, 36), der also schon auf ihnen ruht. Es gibt schon gegenwärtig Zornesgefäße, die Gott mit großer Langmut trug, ohne damit auf die endliche Erweisung seines Zorns zu verzichten (Röm. 9, 22). Es sind die ungläubigen Juden, über welche der Zorn schon bis aufs äußerste gekommen ist (1. Thess. 2, 16). Je größer die Offenbarung seiner Liebe in Christo, um so furchtbarer muß sein Zorn entbrennen über die, welche seine Gnade nicht annehmen und sie nicht in sich wirken lassen, was sie wirken will (Offenb. 14, 10. 16, 19). Aber alle seine zeitlichen Zorngerichte sollen doch nur dazu dienen, die Menschen zur Umkehr zu bewegen (vgl. 9, 20 f. 16, 9). So gewiß der Zorn gegen die Sünde vereinbar ist mit seiner Liebe zu den Sündern, so wenig kann im göttlichen Wesen ein Zwiespalt sein zwischen seiner Liebe und zwischen seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, der erst irgendwie von außen her ausgeglichen werden müßte. Das ist ja seine höchste Liebesoffenbarung, daß er nicht ein vergängliches Glück den Menschen geben will, sondern ewiges Heil. Wie schon die menschliche Liebe nicht, wie die schwächliche Gutmütigkeit, sich an dem

Unrecht freut, das der Nächste tut, sondern, weil sie sein wahres Bestes sucht, nur an dem Guten (1. Kor. 13, 6), so beweist Gott seinen Zorn über die Sünde, weil er weiß, daß sie das Verderben des Menschen ist, damit er ihn von ihr losmache. Eben weil er heilig ist, muß seine höchste Liebesoffenbarung darauf gerichtet sein, ihn heilig zu machen, wie er heilig ist, damit er ihm an seiner Seligkeit Anteil geben könne.

§ 6. Die Welt und der Mensch

1. Die Gottesoffenbarung wirft ihr Licht auch auf die Welt um uns her und lehrt uns dieselbe erkennen als eine Schöpfung Gottes (Offenb. 3, 14). Die richtige Auffassung vom Wesen der Offenbarung schließt von vornherein die Vorstellung aus, als beruhe die sogenannte Schöpfungsgeschichte des ersten Buches Mosis auf einer übernatürlichen Mitteilung des Schöpfungshergangs an den ersten Menschen oder an den alttestamentlichen Schriftsteller. Dieselbe zeigt nur, wie die durch alle Völker wandernden Vorstellungen von demselben auf dem Standpunkt der in Israel begründeten Religion sich gestalten mußten. Hier tritt gleich als das bedeutsamste hervor, daß die Welt durch das bloße Wort Gottes ins Dasein gerufen ward. Was die Genesis erzählt, ist doch nur der plastische Ausdruck für das, was Ps. 33, 6 sagt: Die Himmel sind durch das Wort des Herrn gemacht und all ihr Heer durch den Hauch seines Mundes. Das Wort aber ist die Offenbarung des göttlichen Willens, um deswillen alles da war und geschaffen ward (Offenb. 4, 11). Ausdrücklich betont Hebr. 11, 3, daß es so sein sollte, damit nicht die Welt des Sichtbaren aus solchem, das seiner Natur nach in die Erscheinung tritt, also wahrnehmbar ist, entstünde. Nicht um der dualistischen Konsequenzen willen negiert die Schrift, welcher die Auseinandersetzung mit solchen irreligiösen Vorstellungen völlig fernliegt, das Vorhandensein eines Weltstoffs, aus dem die Welt nur fertiggestellt sei; sondern, wie es dort ausdrücklich heißt, weil die Weltentstehung nur dem Glauben wahrnehmbar sein soll, d. h. nur vom Standpunkt der Religion aus. Ihr ist es ganz wesentlich, daß sie Himmel und Erde durch Gott aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen denkt (Jes. 48, 13), der das, was doch noch nicht vorhanden ist, benennt, als stünde es bereits fertig vor seinen Augen (Röm. 4, 17). Von Gott allein kann alles herrühren (11, 36).

Das zweite aber, was uns aus der Darstellung des Alten Testaments entgegentritt, ist, daß es einen Anfang der Schöpfung gegeben hat (Gen. 1, 1), daß nicht von Ewigkeit her eine Welt aus Gott

hervorgegangen ist, die in endloser Folge immer neuer Weltgestalten sich entwickelt. Wie die Schrift von einem Vergehen von Himmel und Erde redet (Matth. 5, 18), freilich nur, um einem neuen Himmel und einer neuen Erde Platz zu machen (Jes. 65, 17), so redet sie auch von einem Anfang der Schöpfung (Hebr. 1, 10). Sie betrachtet die Gründung der Welt als einen Zeitpunkt, von dem an sie zählt, und scheut sich nicht, von dem zu reden, was vor diesem Anfang war (Joh. 17, 24. Eph. 1, 4), obwohl dadurch das zeitlose Sein Gottes selbst wieder unter die Kategorie der Zeit gestellt scheint. Es hängt das aufs engste zusammen mit ihrer Vorstellung von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes (§ 5, 2), die nicht darin besteht, daß der Wechsel und Wandel in der Zeit für Gott unzugänglich ist, sondern daß er selbst ihn setzt und beherrscht. Tiefsinnig bezeichnet der Hebräerbrief die geschaffene Welt nicht als eine fertige Größe, sondern er redet von der Schöpfung der Weltzeiten oder Äonen (1, 2. 11, 3), weil ihre Entwickelung, die Gott mit der Schöpfung gesetzt, notwendig in einer Abfolge von Zeitepochen verläuft. Es ist der wahren Religion, die ja selbst auf einer Geschichte gewordenen Offenbarung beruht, das Bewußtsein aufs tiefste eingeprägt, daß mit der Schöpfung wirkliches Leben gesetzt ist, das die Kraft und das Gesetz seiner Selbsterhaltung und Selbstentwicklung in sich trägt, und darum von Anfang an in der Form der Geschichte verlaufen muß.

Darum erzählt schon die Genesis eine Schöpfungs*geschichte*, die in einer Reihe von Schöpfungsakten verläuft. Dabei setzt sie voraus, daß keine Lebensstufe die höhere aus sich selbst erzeugen kann, sondern durch eine neue schöpferische Einwirkung Gottes hervorgerufen werden muß. So entsteht zuerst durch die Erdbildung (1. Mos. 1, 9 f.) die Welt des Unorganischen. Dann folgt die Erschaffung des organischen Lebens in der Pflanzenwelt und des animalischen Lebens in der Tierwelt, die beide bereits die Kraft und das Gesetz ihrer Fortpflanzung in sich tragen (1, 11. 22). Ebenso setzt sie voraus, daß schon durch den schöpferischen Akt die verschiedenen Lebensformen, in denen jede Lebensstufe sich entfaltet, angelegt sind (1, 12. 21. 25). Es ist aber klar, daß der Reihenfolge der verschiedenen Schöpfungsakte der Gedanke zu Grunde liegt, daß erst in der früheren Lebensstufe die Bedingungen geschaffen sein müssen, ohne welche eine Entwickelung der höheren nicht möglich ist, daß erst sie zur vollen Entfaltung gekommen sein muß, ehe eine neue gesetzt werden kann. Daher geht allem voran die Erschaffung des Lichts (1. Mos. 1, 3. 2. Kor. 4, 6), welches keine Lebensstufe entbehren kann. Es war natürlich ebenso

unnötig als aussichtslos, die Einzeldarstellung dieser Hergänge, die übrigens schon in 1. Mos. 2 und noch mehr in späteren dichterischen Darstellungen eine vielfach andere ist, mit den Resultaten der modernen Naturforschung in Übereinstimmung bringen zu wollen. So gewiß der durch die religiöse Naturbetrachtung geschärfte Sinn wesentliche Momente dieser Entwickelung richtig erfaßt haben wird, so selbstverständlich ist es, daß erst die wissenschaftliche Naturbetrachtung die verschiedenen Lebensstufen und ihre Lebensformen, wie ihre Existenzbedingungen, klar unterscheiden lehren kann. Ist doch sichtlich die Verteilung der Schöpfungsakte auf sechs Tagewerke von dem Interesse geleitet, den siebentägigen Ruhetag als eine mit der Schöpfung bereits gesetzte Ordnung Gottes darzustellen (1. Mos. 2, 2 f.). Jesus sagt ausdrücklich, daß durch das Ruhen Gottes am siebenten Tage keineswegs ein fortgesetztes Wirken Gottes in der von ihm geschaffenen Welt ausgeschlossen sein solle (Joh. 5, 17); und der Hebräerbrief betrachtet diesen Schöpfungssabbat nur als eine Weissagung auf die Sabbatfeier, die dem Volke Gottes einst droben anbricht, wenn die Erdenarbeit ein Ende hat (4, 9 f.). Schon das Alte Testament hebt am Schluß der Schöpfungsgeschichte hervor, daß alles, was Gott geschaffen hatte, sehr gut war (1. Mose 1, 31), d. h. seinem Zwecke vollkommen entsprechend (1. Tim. 4, 4). Damit ist nicht jede Unvollkommenheit des einzelnen ausgeschlossen; denn die Harmonie des Weltganzen, auf die schon die Bezeichnung der Welt im Neuen Testament hindeutet (ὁ κόσμος), beruht eben darauf, daß höhere und niedere Lebensstufen miteinander vereinigt sind, und jede über sich selbst hinausweist, bis im Menschen die höchste Lebensstufe erreicht ist. Auch daß jede Lebensstufe in verschiedenen Lebensformen (Gattungen) auftritt, zeigt, daß keine derselben das Wesen ihrer Lebensstufe in vollem Umfange repräsentiert, bis auf der höchsten Stufe der Mensch als einziger seiner Art auftritt, in dem schon darum der letzte Zweck der Schöpfung liegen muß.

2. Ist in der vollendeten Offenbarung Gott als Liebe erkannt, so kann auch der Anfang seiner Selbstoffenbarung in der Schöpfung nicht nur eine Offenbarung seiner Macht sein (Röm. 1, 20), sondern sie muß als Offenbarung seiner Liebe gedacht werden. Es erhält dadurch alles schon im Alten Testament Offenbarte nur seine tiefste Begründung. Das Bilden eines irgendwie vorhandenen Weltstoffs oder auch die Erschaffung eines solchen könnte kein Werk der Liebe sein; auch in einer Emanation seines eigenen Wesens, die seiner Selbstentfaltung diente, könnte ja Gott nur sich selbst lieben. Die Schöpfung

muß daher in der Setzung eines Anderen bestehen, das Gegenstand seiner Liebe sein kann. Eine fertig ins Dasein gerufene Welt könnte lediglich ein Spielball der göttlichen Allmacht sein. Nur wenn die Welt von Anfang an ein relativ selbständiges Leben in sich hat, kann sie sich dieses Lebens freuen und in der Förderung ihres Lebens die Liebe Gottes erfahren; denn alles Lieben ist ja ein Wirken zum besten anderer. Nun ergibt sich auch, wie es seine liebende Fürsorge ist, welche die Schöpfungsakte so auf einander folgen läßt, daß jede Lebensstufe bereits in der vorangehenden verwirklicht findet, was zu ihrem Leben und ihrer Lebensförderung notwendig ist. Nun wird es erst ganz klar, warum die Schöpfung sich erst auf ihrer letzten und höchsten Stufe im Menschen vollendet (1. Mos. 1, 26 f.). Es gibt ja eine Liebe zu allem, was lebt; aber vollenden kann sich die Liebe doch nur zwischen geistigen Wesen. Auf dieses höchste Schöpfungswerk ist die ganze Schöpfung angelegt; jede Lebensstufe hat ihren Zweck in einer höheren, der Mensch allein hat seinen Zweck in sich selbst, die ganze geschaffene Natur ist um seinetwillen da. Und doch weist sein Ziel über die Welt hinaus in eine himmlische Welt, in der sich seine Bestimmung, sein Leben, seine Seligkeit erst ganz verwirklichen soll. Darum ist auf den niederen Lebensstufen das Individuum schlechthin vergänglich; nur die durch die Fortpflanzung gesicherte Gattung hat bleibenden Wert, während der Mensch, wenn er für eine höhere Welt bestimmt ist, als solcher ewigen Wert hat.

Damit betreten wir erst die Stufe der neutestamentlichen Offenbarung im spezifischen Sinn. Wenn der Apostel hervorhebt, daß das Geheimnis des göttlichen Heilsratschlusses, solange es Äonen gibt, verborgen war in dem, der das All geschaffen hat (Eph. 3, 9), so kann er damit nur andeuten wollen, daß bei dem Akt der Weltschöpfung der in Christo offenbar gewordene göttliche Heilsratschluß bereits maßgebend gewesen ist. Ausdrücklich bezeichnet 1. Kor. 2, 7 als das Ziel dieses vor den Äonen gefaßten Ratschlusses der Weisheit Gottes unsere Teilnahme an seiner Herrlichkeit und Seligkeit. Weil seine Liebe ihn trieb, auch anderen Wesen an ihr Anteil zu geben, hat er Menschen geschaffen und um ihretwillen die ganze Welt. Aber nur in Christo ist uns diese Liebe Gottes offenbar geworden. Wie er von Gott vor Grundlegung der Welt vorhererkannt ist als der Heilsmittler (1. Petr. 1, 20), so sind in ihm auch die Heilsempfänger erwählt vor Grundlegung der Welt (Eph. 1, 4); für sie ist das Reich bereitet vor Grundlegung der Welt (Matth. 25, 34). In Christo ist ihnen bereits die Gnade verliehen vor ewigen Zeiten (2. Tim. 1, 9).

Darum heißt es Kol. 1, 16, die Welt sei in Christo geschaffen, in ihm beruht ursächlich die Tatsache der Weltschöpfung. Wäre er nicht gewesen, in dem Gott gleichsam gewährleistet war, daß die Menschheit zu dem Ziele werde geführt werden, das er ihr bestimmt hatte, so wäre die Welt nicht geschaffen worden, die nur den Zweck haben konnte, den Menschen, der auf der höchsten Stufe der Schöpfung erscheint, diesem Ziele zuzuführen. Daß der, welcher hier auf Erden unser Heilsmittler war, auch der Mittler der Schöpfung sein mußte, ist eine allen neutestamentlichen Schriftstellern geläufige Anschauung (1. Kor. 8, 6. Hebr. 1, 2. Joh. 1, 3). Das sind nicht müßige theosophische Spekulationen, die aus irgend einer Zeitphilosophie aufgenommen sind. Die Kolosserbriefstelle zeigt, wie für die Religion des Neuen Testaments erst in dieser Vorstellung das Rätsel der Schöpfung und damit das Welträtsel überhaupt gelöst ist. Jenes „in ihm" wird in ihr ausdrücklich erläutert dadurch, daß das All durch ihn und zu ihm geschaffen, weil, wenn die Schöpfung in ihm ursächlich beruhte, sie nicht ohne ihn, in dem uranfänglich sich das Wesen Gottes als die sich selbst mitteilende Liebe offenbarte (vgl. § 10, 2), und nicht ohne Absehen auf ihn, mit dem die Menschheit einst in die engste Verbindung treten sollte, um ihr Ziel zu erreichen, vollzogen sein kann. In diesem Verhältnis der Weltschöpfung zu dem göttlichen Heilsplan liegt es begründet, daß man in jener bereits die Verheißung der endlichen Ausführung dieses sehen kann. Daher darf man auch in den schwersten Zeiten Gott als dem treuen Schöpfer seine Seele befehlen (1. Petr. 4, 19), der, was er in der Schöpfung begonnen hat, auch hinausführen wird.

So gewiß freilich das Wesen Gottes, welches Lieben ist, ausschließt, daß er in der Weltschöpfung nur die Selbstverwirklichung und Selbstentfaltung seines Wesens suchte, so gewiß ist doch die Weltschöpfung auch nicht etwas Zufälliges und Willkürliches, das ebensogut auch hätte unterbleiben können. Da die Liebe eines Anderen bedarf, um sich ihm mitteilen zu können, so war die Weltschöpfung eine in dem Wesen Gottes begründete Notwendigkeit. Da aber dies Wesen nur in seinen Werken offenbar werden kann, so ist der Zweck der Schöpfung wie aller seiner Werke, daß sein Wesen offenbar und er dadurch verherrlicht werde. „Du bist würdig zu nehmen Preis und Ehre, heißt es Offenb. 4, 11, weil du das All geschaffen hast." Insofern kann man sagen, daß das All ebenso um seinetwillen da ist (Hebr. 2, 10), wie um der Menschen willen, daß alles in ihm seinen letzten Zweck hat (Röm. 11, 36), wie in ihrer Beseligung. Ja, jener

Zweckbestimmung wird hierdurch erst ihr eigentlicher Inhalt gegeben. Nicht in einer bloßen Machtentfaltung kann die Verherrlichung Gottes bestehen. Wenn die Ausführung seines Heilsratschlusses zum Lobe seiner Herrlichkeit gereicht (Eph. 1, 12—14), so besteht seine höchste Herrlichkeit auf neutestamentlichem Standpunkt eben in der Herrlichkeit seiner Liebe; und die in der Schöpfung intendierte Verherrlichung Gottes kann keine andere gewesen sein, als daß er in dieser Liebestat erkannt werde als der, der er ist. Von dieser religiösen Weltbetrachtung aus löst sich auch das für jede philosophische Konstruktion des Gottesbegriffs unlösbare Rätsel, wie der ewige und unveränderliche Gott mit der Weltschöpfung eingehen kann in die Zeit und all ihren Wandel. Er gibt damit so wenig sein Wesen auf, daß er dasselbe erst in Wahrheit verwirklicht, sofern das tiefste Wesen aller Liebe Selbstentäußerung ist und Selbstmitteilung an andere. Nur dadurch vermochte Gott die Welt, deren Gebundenheit an die Zeit und ihren Wandel ihr allein ein wirkliches Anderssein geben konnte, ihrem Ziele zuzuführen, indem der Mensch, in dem sie ihre höchste Stufe erreichte, auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung endlich der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes teilhaftig wurde.

3. Es ist für die religiöse Weltbetrachtung, nach welcher der Mensch das Ziel der ganzen Schöpfung ist, von grundlegender Bedeutung, daß dieselbe in einem organischen Zusammenhange steht. Auch die höchste Lebensstufe, welche dadurch markiert wird, daß Gott ausdrücklich seinen Ratschluß zu ihrer Erschaffung kundgibt (1. Mos. 1, 26), steht im engsten Zusammenhang mit der vorhergehenden, welche die Landtiere als die höheren Formen der Tierwelt bilden, mit denen der Mensch am letzten Tage geschaffen wird. Er gehört zunächst der Stufe des animalischen Lebens an. So wenig die Bildung der Tiere (2, 19) ausschließt, daß die durch das Schöpferwort Gottes erregte Natur die neue Lebensstufe hervorgehen läßt (1, 24 f.), so wenig das Bilden des Menschenleibes (2, 7) seine Entstehung auf organischem Wege aus den durch die göttliche Schöpfermacht erregten Lebenskeimen. Auch er wird ja aus Erdenstaub gebildet (vgl. 1. Kor. 15, 47), und die Vorstellung seiner kunstvollen Bildung veranschaulicht nur, wie die Leibesform des höchsten der geschaffenen Wesen auch insbesondere „künstlich und fein bereitet" ist. Der Lebensodem, welchen Gott ihm einhaucht (1. Mos. 2, 7, vgl. Offenb. 11, 11), ist an sich kein anderer als der, welcher auch in allen Tieren ist (1. Mos. 7, 22). Die irdische Materie, von diesem Lebensodem belebt,

heißt in der Schrift das Fleisch, bei den Tieren wie bei den Menschen; dasselbe ist der Art nach verschieden, aber ohne einen spezifischen Unterschied (1. Kor. 15, 39). Tiere und Menschen werden zusammengefaßt unter den Begriff des Fleisches, in welchem Lebensodem ist (1. Mos. 6, 17. 7, 15). Der Lebensodem aber, welcher in das Fleisch eingeht, wird zur lebendigen Seele, und zwar bei dem Menschen (1. Mos. 2, 7, vgl. 1. Kor. 15, 45) wie bei den Tieren (1. Mos. 9, 16, vgl. Offenb. 16, 3). Als lebendige Individuen heißen die Menschen Seelen (Apostelgesch. 2, 41. 7, 14). Die Seele ist die Trägerin des physischen Lebens (Röm. 11, 3 nach 1. Kön. 19, 10), wie des empfindenden und begehrenden. Der Sitz der Seele ist nach alttestamentlicher Anschauung im Blut (3. Mos. 17, 11), das Fleisch, in welchem noch Blut ist, ist beseeltes, belebtes Fleisch. Fleisch und Blut (1. Kor. 15, 50. Hebr. 2, 14) charakterisiert den Menschen als irdisches Lebewesen. Wenn das Blut verströmt wird, entweicht die Seele, und der entseelte Leichnam bleibt zurück, in dem die Fleischteile (Jak. 5, 3. Offenb. 17, 6) ihren organischen Zusammenhang verloren haben, der sie erst zu einem einheitlichen Fleisch machte. Daher kann auch das beseelte Fleisch selbst als empfindend (2. Kor. 7, 5) und begehrend (Gal. 5, 16) gedacht werden. Als empfindendes und begehrendes, d. h. als sinnliches Lebewesen steht also der Mensch durchaus auf einer Stufe mit allen anderen animalischen Wesen und dadurch im Zusammenhang mit dem gesamten Naturleben. Dieser Zusammenhang erniedrigt ihn keineswegs; vielmehr bestätigt er nur, daß die Schöpfung ein organisches Ganzes ist, und ermöglicht es, daß im Menschen, in welchem sie ihre höchste Stufe erreicht, der Zweck der Schöpfung liegen kann.

Auch darin steht der Mensch den Tieren ganz gleich, daß er wie sie (1. Mos. 1, 22) den Segen der Fortpflanzung empfängt (1, 28). Auch der Mensch ist von vornherein zweigeschlechtlich erschaffen (1, 27). Die Vorstellung, daß Adam zuerst erschaffen, danach Eva (1. Tim. 2, 13), und zwar aus ihm (1. Kor. 11, 8. 12), wird schon 1. Mos. 2, 21 ff. plastisch zur Darstellung gebracht, aber ausgesprochenermaßen nur, um die Tatsache zu erklären, daß ein unwiderstehlicher Naturtrieb den Mann zum Weibe zieht, um sich wieder mit ihm in der geschlechtlichen Gemeinschaft zu vereinigen und so die geschlechtliche Trennung aufzuheben (2, 24). Indem die beiden ein Fleisch werden (Mark. 10, 8), erfolgt die Zeugung nach dem Fleisch (Gal. 4 23—29), wodurch die Fortpflanzung gesichert ist. Was vom Fleisch gezeugt wird, ist wieder ein Fleischeswesen (Joh. 3, 6). Adam zeugt einen Sohn nach seinem

Bilde (1. Mos. 5, 3). Damit ist bereits gesagt, daß in der Zeugung eines neuen Lebewesens mit dem lebendigen Fleisch auch eine Seele entsteht; denn lebendiges Fleisch ohne Seele gibt es nicht. Die Vorstellung, daß bei jeder Zeugung eine von Gott geschaffene oder gar bereits präexistierende Seele sich mit dem erzeugten Fleisch verbinde, ist völlig schriftwidrig. Vergeblich beruft man sich auf solche Stellen, wo es von dem einzelnen Menschen heißt, Gott habe ihn gemacht oder der Odem Gottes ihm das Leben gegeben (Ps. 119, 73. Hiob 33, 4); denn dies ist nur der religiöse Ausdruck dafür, daß der Mensch der Schöpfung Gottes sein Dasein verdankt, wobei die Frage, ob dies bei dem einzelnen mittelbar oder unmittelbar der Fall sei, gänzlich dahingestellt bleibt. Wenn Hebr. 12, 9 Gott der Vater der Geister heißt im Gegensatz zu den Vätern unseres Fleisches, so kann das umsoweniger kreatianisch gemeint sein, als das Hervorgehen der Nachkommen aus den Lenden des Vaters (Hebr. 7, 5. 10) der stärkste Ausdruck für den Traduzianismus ist. Die Vorstellung von immer neuen Schöpfungsakten, die bei der Entstehung jedes einzelnen Menschen notwendig werden, widerspricht der Grundanschauung der Schrift von einer ein für allemal vollendeten Schöpfung (vgl. 1. Mos. 2, 2); sie zerreißt die organische Einheit des Menschengeschlechts, auf die schon Apostelgesch. 17, 26 Wert gelegt wird, und die offenbar der Anschauung der Schrift von dem nicht dem einzelnen Menschen, sondern der Menschheit als solchen bestimmten Heil zu Grunde liegt.

Dagegen hat hiermit die Frage, ob das Menschengeschlecht von einem Menschenpaar abstammt oder von mehreren, garnichts zu tun. Diese Frage ist eine rein naturwissenschaftliche, welche freilich auch die Wissenschaft nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit lösen kann. Nur die Auffassung der biblischen Urgeschichte als einer übernatürlichen Belehrung über den Schöpfungshergang kann die erstere Annahme zu einer bindenden Glaubenssatzung machen wollen. Die Erschaffung und die Urgeschichte des Menschen, wie sie vom Standpunkt der Religion Israels aus vorgestellt wird, konnte natürlich nur an einem Menschenpaar exemplifiziert werden. Die Vorstellung von der simultanen Erschaffung mehrerer Paare hat vom religiösen Standpunkt aus so wenig gegen sich, daß sie sogar die von der Schrift als Blutschande gebrandmarkte Geschwisterehe zur weiteren Fortpflanzung des Menschengeschlechts entbehrlich macht. Daß im Neuen Testament überall jene typische Urgeschichte als wirkliche Geschichte genommen wird, hängt damit zusammen, daß in ihm das Alte Testament nur so verstanden werden konnte, wie seine ganze Zeit es verstand (§ 3, 5). Die Einheit des Menschengeschlechts

beruht darauf, daß Gott dasselbe zweigeschlechtlich geschaffen und durch den Gattungstrieb, sowie die ihm entsprechende Organisation des Weibes seine Fortpflanzung gesichert hat.

4. Was den Menschen über die Stufe des animalischen Lebens erhebt, sucht man vielfach darin, daß in ihm noch ein drittes Lebenselement zu dem Fleisch und der Seele hinzukomme, nämlich der Geist, und so der Mensch trichotomisch zu denken sei. Diese Vorstellung ist durchaus schriftwidrig. Der Geist, welchen Gott in den Menschen Wohnung machen läßt (Jak. 4, 5), ist zunächst nichts anderes als das Prinzip des physischen Lebens, ohne welches der Leib tot ist (2, 26), weshalb er auch im Tode entweicht (Matth. 27, 50). Er ist so wenig etwas von der dem Menschen mit allen animalischen Wesen gemeinsamen Seele Verschiedenes, daß ja vielmehr nur durch das Eingehen dieses göttlichen Lebenshauchs in die Materie, wie wir sahen, Tier und Mensch zur Seele werden. Überall in der Schrift werden dieselben Lebensäußerungen bald der Seele, bald dem Geiste beigelegt. Beide Begriffe erscheinen als völlig synonym; denn die Seele ist nur der in die irdische Materie eingegangene göttliche Lebenshauch, und der Geist ist das Lebensprinzip der Seele. Das Herz aber ist in der Schrift gar kein psychologischer Begriff; es ist als das Zentrum des Blutumlaufs, da nach alttestamentlicher Vorstellung die Seele ihren Sitz im Blute hat, der Sitz alles seelisch-geistigen Lebens. Sie wird besonders gern da als solcher genannt, wo die Verborgenheit dieses inneren Menschen (2. Kor. 4, 16) im Gegensatz zu allem äußerlich Sichtbaren betont werden soll (1. Petr. 3, 4. 1. Kor. 4, 5). Vergeblich beruft man sich für die Trichotomie des Menschen auf Hebr. 4, 12, wo lediglich die ins tiefste Innere des Menschen dringende Kraft des Wortes Gottes dadurch veranschaulicht wird, daß es die Seele und ihren tiefsten Lebensgrund, den Geist, gleichsam seziert. Eine Abweichung von dem allgemeinen biblischen Sprachgebrauch findet sich nur bei Paulus insofern, als er überall da, wo er nicht dem populären Sprachgebrauch von Leib und Geist folgt, den Ausdruck: Geist (πνεῦμα) zur Bezeichnung des dem Gläubigen mitgeteilten Gottesgeistes vorbehält, in welchem Sinne auch allein 1. Thess. 5, 23 von dem Geiste neben der Seele und dem Leibe die Rede ist.

Von der Mitteilung eines neuen, den Menschen von den Tieren unterscheidenden Lebenselements weiß die Schrift nichts, wohl aber schreibt sie der Seele wie dem Geiste des Menschen Funktionen zu, die dem Tierleben fremd sind, die Funktionen des Fühlens, Denkens

und Wollens. Wie es im Menschen dazu gekommen, darüber sagt die Schrift direkt nichts aus. Bemerkenswert ist nur, daß sie bei der Erschaffung des Menschen ihm von Gott durch einen besonderen Akt den Lebenshauch eingeblasen werden läßt (1. Mos. 2, 7), dessen Vorhandensein in ihnen bei den Tieren einfach vorausgesetzt wird. Das kann nur der plastisch bildliche Ausdruck für die Vorstellung sein, daß auf Grund einer neuen schöpferischen Gotteswirkung dem dem Menschen eignenden animalischen Leben die Fähigkeit gegeben wurde, sich zu einem höheren Leben, dem geistigen im engeren Sinne, zu entwickeln. Geistiges Leben kann ja überhaupt nicht mitgeteilt werden, sondern nur entstehen, wo die Bedingungen dafür gegeben sind. Schon das empfindende und begehrende Leben wird nicht mitgeteilt, sondern es entsteht auf Grund der von dem göttlichen Lebenshauch dazu befähigten materiellen Organisation des Menschen. Ebenso kann nur auf Grund einer vom göttlichen Lebenshauch ausgehenden höheren Kraft in dem Seelenleben des Menschen sich Fühlen, Denken und Wollen entwickeln. Bei der Erschaffung des Menschen ist nicht nur durch eine einmalige Gotteswirkung dieser Prozeß eingeleitet, es ist damit zugleich der menschlichen Seele das Lebensgesetz eingepflanzt, nach welchem in jedem neu erzeugten Menschen sich das Seelenleben zum geistigen (im engeren Sinne) potenziert. Diese dichotomische Anschauung der Schrift ist von der höchsten Wichtigkeit. Sie allein wahrt die Einheit des menschlichen Wesens, die bei der Unterscheidung der Seele und des Geistes als verschiedener Lebenszentren unrettbar dahinfällt, wie seinen organischen Zusammenhang mit dem Naturleben, auf dem sein Verhältnis zur gesamten Schöpfung beruht. Die trichotomische Anschauung führt notwendig zu der Annahme eines besonderen Schöpfungsaktes bei jeder Zeugung und zu einem falschen Spiritualismus, wonach der Leib der Kerker des Geistes ist.

Das auf dem Boden des animalischen Lebens sich entwickelnde Geistesleben ist das Bild Gottes, nach dem der Mensch geschaffen ist (1. Mos. 1, 26 f.). Eine religiös-sittliche Beschaffenheit kann damit nicht gemeint sein; denn auch nachdem die ursprüngliche längst verloren, heißt es, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde und seiner Ähnlichkeit gemacht hat (1. Mos. 9, 6. Jak. 3, 9). Paulus sieht im Manne das Bild Gottes (1. Kor. 11, 7), genau wie die Schöpfungsgeschichte. Der kirchliche Sprachgebrauch vom Ebenbilde Gottes stützt sich auf Kol. 3, 10, Eph. 4, 24, wo gar nicht von der ersten Schöpfung, sondern von der Neuschöpfung in den Gläubigen die Rede ist. Auch in der Herrschaft über die Erde kann das Bild Gottes nicht bestehen, da dieselbe 1. Mos. 1, 26

erst als Folge davon erscheint, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Das Geistesleben (im engeren Sinne) ist das spezifisch Gottähnliche im Menschen. In diesem Sinne findet Paulus das Wort der heidnischen Poeten gerechtfertigt: „Wir sind göttlichen Geschlechts" (Apostelgesch. 17, 28). Eben darum konnte ja die Schrift alle ihre Aussagen über Gott der Analogie menschlichen Lebens entnehmen, von seinen Affekten, seinen Gedanken, seinen Ratschlüssen reden (§ 5, 2), nicht weil sie Gott vermenschlicht, sondern weil der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, also man an ihm und seinem Wesen Gott erkennen kann. Wie das Bild die Darstellung eines Gegenstandes in einem anderen Stoff ist, so ist der Mensch die Ausprägung des göttlichen Lebens im Stoff der Fleischesnatur. Darum sagt der Psalmist, der Mensch sei nur um weniges geringer als Gott (Ps. 8, 6). Das göttliche Leben stellt sich in ihm nur nicht als solches dar, sondern in den Schranken der Fleischesnatur. Schon im Alten Testament bildet das Fleisch so oft den Gegensatz gegen Gott, sein Wort und seinen Geist (Ps. 56, 5. Jes. 40, 6, 8. 31, 3). Es ist das kein durch die Sünde gewordener Gegensatz, sondern ein in der Schöpfung begründeter. Davon geht der eigentümliche Sprachgebrauch des Apostel Paulus aus, wonach er mit dem Worte: Fleisch (σάρξ) nicht nur das materielle Substrat der irdischen Leiblichkeit bezeichnet, sondern das ganze natürlich-menschliche Wesen in seinem Unterschiede vom göttlichen. Auf Grund des göttlichen Schöpfungsaktes entwickelt sich in den Schranken der Fleischesnatur ein über dieselbe hinausgehendes Leben. Sein Selbstbewußtsein und seine Selbstbestimmung sind an diese Schranken nicht gebunden und haben daher einen über die Vergänglichkeit alles Fleisches erhabenen Gehalt, einen ewigen Wert. Darum hat Gott erst auf dieser Stufe seiner Schöpfung im vollsten Sinne ein Objekt seiner Liebe gefunden. Denn die Liebe fordert zum Ich ein Du, sie besteht nur unter persönlichen Wesen.

5. Wenn durch die Sagen aller Völker die Vorstellungen von einer seligen Urzeit der Menschheit, von einem goldenen Zeitalter hindurchgehen, so mag immerhin auch in Israel die Ausprägung seiner Vorstellung von dem Paradiesesleben der ersten Menschen viele seiner Formen und Farben von dorther entlehnt haben; die Sache selbst ist mit der wahren Religion unveräußerlich gegeben. Wenn alles, was Gott geschaffen hatte, sehr gut war (1. Mos. 1, 31), so muß auch der Mensch, wie er aus Gottes Hand hervorging, sehr gut gewesen sein. Das heißt freilich nicht, daß er alle Vollkommenheit religiös-

sittlichen Lebens von vornherein besaß; denn es liegt im Wesen des geistigen Lebens, daß es sich erst in allmählichem Fortschritt entwickeln kann; es liegt im Wesen aller geistigen Güter, daß sie nur einen Wert haben, wenn sie in bewußter Selbstbestimmung erworben sind. Ist aber die Schöpfung die erste und nächste Offenbarung Gottes (§ 2, 1), und ist der Mensch in der Schöpfung mit der Fähigkeit begabt, Gott zu erkennen und ihm zu dienen nach seinem Willen, so muß sich in dem Menschen in seinem normalen Zustand von vornherein das religiöse Leben entwickelt haben. Vernunft und Freiheit sind keine leeren Vermögen. Die Vernunft entwickelt sich nur im Erkennen Gottes, wie er sich in seiner Schöpfung offenbart hat; die Freiheit als bewußte Selbstbestimmung entwickelt sich in dem gut geschaffenen Menschen nur als freies Eingehen auf seinen offenbar gewordenen Liebeswillen. Wenn es die höchste Bestimmung des Menschen ist, zur vollendeten Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, so muß ein Anfang davon sich schon in dem Urstande des Menschen verwirklicht haben. Die Apokalypse entlehnt die Farben zu ihrer Darstellung des Lebens im vollendeten Gottesreich der alttestamentlichen Schilderung des Paradieseslebens. Gott wandelt unter den Menschen (1. Mos. 3, 8), sie vernehmen seine Stimme (2, 16). Im Urstande ist die Religion verwirklicht, soweit sie in dem Kindheitszustande des sich entwickelnden Menschen verwirklicht sein konnte, in einem Zustande der Gottwohlgefälligkeit und Seligkeit.

Seinem normalen Verhältnis zu Gott entsprach sein normales Verhältnis zu der von Gott geschaffenen Welt. Der Mensch war zum Herrn der Schöpfung bestimmt (1. Mos. 1, 26 ff., vgl. Ps. 8, 7 ff.); und wenn er auch der Natur der Sache nach dies erst werden konnte, so muß doch auch dieses Ziel seiner Entwickelung bereits im Anfang angelegt gewesen sein und so weit verwirklicht, als es nach dem Stande seiner werdenden Entwickelung verwirklicht sein konnte. Noch bot die Natur um ihn her ihm alles dar, was er bedurfte, sie erwies sich ihm in allem dienstbar. Gott führt ihm die Tiere zu und weckt in ihm die Fähigkeit, sie zu benennen (2, 19), damit er den Wert jedes einzelnen für sich erkenne. In welcher Weise sich dies normale Verhältnis des Menschen zur Natur einst verwirklicht hat, das entzieht sich unter unseren so völlig anders gewordenen Verhältnissen unserer an die Erfahrung gebundenen Vorstellung. Aber so viel hebt die Paradiesesgeschichte hervor, daß dieser Zustand der Welt noch nicht der allgemeine war. Gott pflanzte einen Garten in Eden (1. Mos. 2, 8). Aber dieser Zustand konnte nur erhalten werden durch die dem Menschen bestimmte

Tätigkeit, er sollte den Garten bebauen und bewahren (1. Mos. 2, 15). Der Mensch ist ebenso zur Kultur wie zum Kultus bestimmt, er soll Gott dienen und die Erde nach seinem Willen beherrschen lernen, ja hierin eben vollzieht sich sein Gottesdienst. Es liegt nahe, die Darstellung der Schrift dadurch zu ergänzen, daß unter seinen Händen die ganze Erde zum Garten Gottes umgeschaffen werden sollte, d. h. in den Zustand versetzt, in welchem sie zur Stätte seiner höchsten Vollendung geeignet, ihm schlechthin dienstbar war. Wie in der prophetischen Verheißung mit der vollen Verwirklichung der Religion der reichste Segen auch über die ihn umgebende Natur ausgegossen werden sollte (§ 1, 2), so sollte und konnte auf Grund seiner normalen Entwickelung dieser Zustand durch seine Tätigkeit herbeigeführt werden, weil ja die um seinetwillen geschaffene Welt darauf angelegt war. Sein Paradiesesleben zeigt den Anfang dieser seiner Bestimmung bereits verwirklicht, der Urstand des Menschen war so wenig ein kulturloser wie ein kultusloser.

Das Wesen der ihn umgebenden Natur trägt freilich der Mensch auch in seinem eigenen Wesen an sich; er ist selbst ein Naturwesen. Aber weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, weil alle anderen Lebensstufen der Schöpfung nur deshalb vergänglich sind, weil sie ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in ihm haben, so kann er nicht wie alle anderen Naturwesen vergänglich sein. Er, in dem sich der Zweck der ganzen Schöpfung verwirklicht, muß unvergänglich sein. Der Mensch ist zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt, aber der ewige Gott kann nicht mit einem Wesen in Liebesgemeinschaft treten, das vergänglich ist. Darum schließt schon Jesus daraus, daß Gott sich den Gott der Erzväter nennt, darauf, daß diese zu unvergänglichem Leben bestimmt sind (Mark. 12, 26 f.). In der Religion des Neuen Testaments, nach welcher die Schöpfung ein Werk der göttlichen Liebe ist, deren Zweck sich im Menschen als der Krone der Schöpfung verwirklicht, ist die unvergängliche Fortdauer des Menschen eine selbstverständliche Voraussetzung. Überhaupt aber lehrt die Schrift nirgends erst die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode. Alle Völker in allen Religionen haben sie geahnt, nur philosophische Verirrung hat sie geleugnet. Aber erst die wahre Religion, wie sie durch die Schrift begründet, gibt die Gewißheit derselben. Ist die Seele ein Hauch aus Gott, der auf Grund seines Schöpferworts in der Fleischesnatur des Menschen ein über die Natur erhabenes gottähnliches Leben entwickelt hat, so muß sie unvergänglich sein wie er selbst. Nur ist die unvergängliche Fortdauer der menschlichen Seele nicht Unsterblichkeit; diese

eignet Gott allein (1. Tim. 6, 16). Der Mensch unterscheidet sich eben dadurch von Gott, daß er eine Naturseite an sich hat, die der Vergänglichkeit unterworfen ist. Nach seiner Fleischesnatur ist er Staub, der zum Staube zurückkehrt (1. Mos. 3, 19). Aber im Paradiese wuchs der Baum des Lebens (2, 9); und wenn infolge der Sünde dem Menschen verwehrt wird, vom Baum des Lebens zu essen und ewig zu leben (3, 22. 24), so liegt darin von selbst, daß ihm dies ursprünglich bestimmt war. Wie er durch die vollendete Beherrschung der Welt die ganze Erde zu einem Garten Gottes umwandeln sollte, so sollte er auch durch die normale Entwickelung seines geistigen Lebens die Naturseite seines Lebens vollkommen beherrschen lernen, sie zum vollendeten Organ seines religiös-sittlichen Lebens umgestalten und dadurch zu einer unvergänglichen Herrlichkeit verklären. Der Mensch ist nicht unsterblich geschaffen; aber zur Unsterblichkeit bestimmt, die er im normalen Verlauf seiner Entwickelung erlangen sollte und konnte.

§ 7. Die Sünde und ihre Folgen

1. Daß die im Urstande angelegte Bestimmung des Menschen sich nicht verwirklicht hat, vielmehr sein Zustand erfahrungsmäßig ein so ganz anderer geworden ist, erklärt die Schrift durch die Erzählung vom Sündenfall und seinen Folgen. Es ist völlig gleichgiltig, wie weit etwa in der Ausmalung dieser Erzählung Züge aus uralten Völkersagen von Einfluß gewesen sind; an eine übernatürliche Mitteilung dieser Erzählung kann nach dem Wesen der Offenbarung so wenig gedacht werden wie an eine Überlieferung, die bis auf die ersten Menschen zurückgeht. Die Religion des Alten Testaments, die einen heiligen Gott verehrt, kann jene unselige Veränderung nur erklären als Strafe für die Sünde der Menschen, und ihr Prophet gibt eine typische Geschichte von der Entstehung der Sünde; nicht um tote Tatsachen zu überliefern, sondern um ihr Wesen lebendig erkennen und sie meiden zu lehren. Diese Geschichte beginnt damit, daß Gott den Menschen durch ein positives Verbot selbst vor die Wahl stellt, ob er sich seinem Willen gemäß oder demselben zuwider bestimmen will (1. Mos. 2 17). Auch nach Röm. 7, 7 ff. beginnt die Geschichte der Sünde damit, daß das Gebot an den Menschen herantritt: „Du sollst nicht begehren." Die Genesis betrachtet auch dies als etwas Gutes, d. h. für den Menschen Heilsames; denn der versucherische Baum gehörte mit zu den Bäumen, die Gott zum besten des Menschen im Garten aufwachsen ließ (1. Mos. 2, 9). In der Tat ist jene Unschuld des Urzustandes, in welcher der Mensch den Willen Gottes tut, weil er ihn unmittelbar erkennt als das, was getan werden muß, trotz der damit verbundenen Gottwohlgefälligkeit und Seligkeit noch nicht das Ziel, zu dem der Mensch gelangen soll. Eine wahrhaft freie, d. h. aus der Liebe zu Gott hervorgehende Erfüllung seines Willens ist schlechthin bedingt durch das Bewußtsein des Anderskönnens. Dieses Bewußtsein kann aber nur erwachen, wenn sich dem Menschen die Gelegenheit bietet, das von Gott Verbotene zu tun. Nicht eigentlich durch das Verbot, sondern schon dadurch, daß er den Baum mit der verbotenen Frucht

im Garten pflanzte, gab Gott dem Menschen diese Gelegenheit, um ihn zu prüfen.

Ohne solche Prüfung kann der Mensch nicht aus dem Zustande der Unschuld in den der bewährten und darum erst wertvollen Gottwohlgefälligkeit gelangen. Auch der Sohn Gottes konnte ohne solche Prüfung (Hebr. 2, 18. 4, 15) nicht Gehorsam lernen und vollendet werden (5, 8 f.). Darum sollen auch die Gotteskinder die Prüfung für ein hohes Gut achten (1. Petr. 1, 6), weil sie ohne dieselbe sich nicht bewähren können. Wenn sie auch im Bewußtsein ihrer Schwachheit stets beten, daß Gott sie nicht in Versuchung führe (Matth. 6, 13), und ihrerseits alles vermeiden müssen, was dieselbe herbeiführt (Mark. 14, 38), so ist doch die Lebenslage, welche in Versuchung führt, kein Übel, sondern ein Gut, nicht eine Folge der Sünde, sondern von Gott geordnet. Das Neue Testament hat für die Prüfung, welche uns Gelegenheit gibt, uns mit dem Bewußtsein des Anderskönnens für den Willen Gottes zu entscheiden, und für die Versuchung, deren Reiz uns zur Sünde verlockt, nur ein Wort (vgl. Jak. 1, 2. 12 mit 1, 13 f.), weil in der Tat beides dasselbe ist, und erst der Erfolg lehren kann, ob sie das eine oder das andere war. Tatsache ist, daß der Mensch die Prüfung nicht bestand, daß sie ihm zur Versuchung wurde, die ihn zur Sünde verlockte. Das ist die Geschichte aller Sünde. Paulus sagt: Die Begierde wäre mir unbekannt geblieben, wenn nicht das Gesetz sagte: Du sollst nicht begehren (Röm. 7, 7). Der natürliche Trieb ist nichts Sündhaftes. Erst wenn das Verbot Gottes dem natürlichen Triebe die Schranken setzt, die er ihm setzen muß, damit der Genuß der für uns geschaffenen Güter der Welt uns nicht zum Verderben gereiche, kommt der Mensch zum Bewußtsein des Anderskönnens, der Möglichkeit einer Selbstbestimmung, die sich dem erkannten Willen Gottes zuwider bestimmt. Paulus hat die Erfahrung gemacht, die er als typisch für die Erfahrung Aller betrachtet, daß dieses Bewußtsein zur Sünde verlockt. Erst als das Verbot kam, lebte die Sünde in ihm auf, sie ergriff den dadurch gegebenen Anlaß, um durch das Gesetz die Begierde nach dem Verbotenen zu wirken (Röm. 7, 8 f.).

Damit ist ausreichend gesagt, was Sünde sei. Alle Bezeichnungen derselben im Alten Testament deuten auf ein Verfehlen des rechten Weges, d. h. nach einem der Schrift geläufigen Bilde auf ein Abweichen von der rechten gottgewiesenen Handlungsweise, auf eine Verkehrtheit im Gegensatz zur Geradheit, ein anomales Handeln im Gegensatz zu dem durch den göttlichen Willen normierten, ja auf eine

Auflehnung wider Gott, einen Abfall von ihm. Auch der neutestamentliche Ausdruck für Sünde (ἁμαρτία) weist auf ein Verfehlen des rechten Zieles, wo sie nicht geradezu als Fehltritt, als Fall, als Übertretung eines Gebotes bezeichnet wird. Die Sünde ist die Gesetzlosigkeit (1. Joh 3, 4), die prinzipielle Lossagung von der Bindung des Willens durch ein gottgegebenes Gesetz, und daher eine Feindschaft wider Gott (Röm. 8, 7. Jak. 4, 4). Die Sünde ist also die bewußte Selbstbestimmung wider den erkannten göttlichen Willen. Die Vorstellung, daß die Sünde etwas Naturnotwendiges, Unvermeidliches sei, wird in der Schrift nirgends ausdrücklich ausgeschlossen, weil sie der Offenbarung Gottes als des Heiligen gegenüber schlechthin unmöglich ist. Der Begriff einer bewußten Selbstbestimmung, unter den auch die Sünde fällt, ist als solcher nirgends in der Schrift formuliert, weil er zum Wesen des Menschen gehört, der nach Gottes Bilde geschaffen, und darum selbstverständlich ist.

2. Die Erzählung der Genesis löst aber auch das Rätsel, wie es bei dem unschuldigen und in seiner Unschuld seligen Menschen zur Entstehung der Sünde kommen konnte. Nicht ein übermächtiger Reiz, der von der verbotenen Frucht ausging, hat die Sünde des ersten Menschen veranlaßt, weil dann ja Gott der Urheber der Sünde gewesen wäre, der den Baum mit seiner Frucht geschaffen hatte. Ebensowenig der sinnliche Trieb, sofern er stärker war als der Trieb zur Erfüllung des göttlichen Gebots; denn der sinnliche Trieb ist in der gottgeschaffenen Natur des Menschen begründet und darum an sich sündlos. Wie es kam, daß der Mensch die Schranke, die Gott seiner Befriedigung gesetzt hatte, überstieg, das ist ja eben das Rätsel, das erklärt werden soll. Unsere Erzählung löst ausdrücklich die verführerische Macht von dem Baum mit seinen Früchten los, um sie auf die als Symbol der Arglist betrachtete Schlange zu übertragen (1. Mos. 3, 1. 4 f.). Schon die damalige jüdische Theologie sah in der Schlange den Teufel (Offenb. 12, 3—9), um die übermenschliche Macht, mit der die Verführung wirkt, anschaulich zu machen; aber auch diese Macht muß doch einen Anknüpfungspunkt im Menschen gehabt haben, und diesen bezeichnet schon die alte Erzählung als Täuschung (1. Mos 3, 13. 2. Kor. 10, 3) durch eine falsche Vorspiegelung von den Folgen des Genusses. Zwar nicht darin liegt die Täuschung, was die Schlange von diesen Folgen an sich sagt (Gen. 3, 5, vgl. V. 22); denn das dem Menschen versagte Sein-wie-Gott besteht allerdings darin, daß Gott allein in sich selbst das Gesetz seines Handelns hat, während der

Mensch seine Bestimmung nur in der freiwilligen Unterordnung unter den göttlichen Willen erlangen soll. Auch darin hat die Schlange ganz recht, daß der Mensch die praktische Erfahrung von dieser Fähigkeit zur Geltendmachung des eigenen Willens dem göttlichen gegenüber nur erlangt durch die Übertretung des Verbotes. Aber darin liegt die Täuschung, daß diese Folge des verbotenen Genusses ihm als ein Gut vorgespiegelt wird. Der Mensch glaubt, dadurch daß er sein eigenes Selbst zum Gesetz seines Handelns macht, seinem selbstischen Willen folgt im Gegensatz zu dem göttlichen, eine Steigerung seines Lebensgefühls, eine reichere Lebensförderung zu gewinnen, als ihm die bisherige Unterordnung unter den göttlichen Willen zu geben vermochte, und das verleitet ihn zur Begierde nach dem Verbotenen und zur Übertretung des Verbotes.

Auch das ist typisch für die Entstehung aller Sünde. Gewiß ist der erste Eindruck überall der, daß die Sünde aus der Liebe zur Welt, d. h. zu der Gesamtheit der irdischen Güter entsteht (Jak 4, 4), deren Reiz den Menschen verleitet, sie auch gegen das Gebot Gottes zu genießen, so daß der ihn mit Sünde befleckende Einfluß von der Welt ausgeht (1, 27). Aber dieser Reiz ist ja etwas durchaus Naturgemäßes, d. h. Gottgewirktes, weil er es ist, der den Menschen zur Erfüllung seiner Bestimmung in der Beherrschung der Erde anregt, nur daß Gott zum Segen des Menschen seine Befriedigung regelt und regeln muß durch sein Verbot. Das weiß auch Jakobus sehr wohl, der so nachdrücklich hervorhebt, daß Gott niemanden zur Sünde versuche (1, 13). Nicht die *Ursache* der Sünde ist der Reiz, der von der Natur ausgeht und die sinnliche Lust erregt, sondern nur der *Anlaß*, welchen die Sünde nimmt, um den Menschen über ihre Folgen zu täuschen. Eben weil beim Menschen das Bild Gottes in seiner Fleischesnatur ausgeprägt ist (§ 6, 4), kann nur der in dieser erregte sinnliche Trieb ihm den Anlaß geben, sich seiner Gottgleichheit, d. h. der Geltendmachung eines eigenen Willens gegenüber dem alle Befriedigung seiner Triebe regelnden Willen Gottes bewußt zu werden. Während die von seiner gottähnlichen Natur ausgehenden Antriebe ihn nur in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen bestimmen, wird er sich im sinnlichen Triebe eines eigenen, d. h. ihm allein angehörigen Triebes bewußt, der auch im Gegensatz zu dem göttlichen Willen befriedigt werden kann. Auf diese dem Menschen als solchen, d. h. als Fleischeswesen eigentümliche Begierde führt auch Jak. 1, 13 die Versuchung zur Sünde zurück; und Paulus charakterisiert die Sünde ausdrücklich als Selbstsucht, als das Sich-selbst-leben (Röm. 14, 7. 2. Kor. 5, 15). Die letzte und höchste

Erscheinungsform der Sünde sieht er in dem Hochmut, der sich selbst Gott gleich macht (2. Thess. 2, 4).

Es kann darum nur ein Mißverständnis sein, wenn man annimmt, daß Paulus in dualistischem Sinne das Fleisch mit seinen Trieben als an sich sündhaft oder die Übermacht, welchen der früher und kräftiger sich entwickelnde sinnliche Trieb über das geistige Leben des Menschen ausübt, als die Ursache der Sünde betrachtet. Immer wird dadurch die Sünde auf Gott selbst zurückgeführt, welcher den Menschen als Fleischeswesen geschaffen und das Gesetz seiner Lebensentwicklung geordnet hat. Wäre das Fleisch an sich sündhaft, so könnte der Leib nicht vor der Verwandelung seiner substantiellen Grundlage als Tempel Gottes ihm angehören (1. Kor. 6, 13. 15. 19), ihm ein wohlgefälliges Opfer werden (Röm. 12, 1) und mit allen seinen Gliedern der Gerechtigkeit dienen (6, 13—19). Dann könnte die Heiligung des Leibes nur in einer Abtötung der sinnlichen Triebe bestehen, worin sie bei Paulus nicht besteht, der diese Art der Askese im Kolosserbrief ausdrücklich bekämpft (vgl. auch 2. Tim. 4, 1 ff.). Das Fleisch ist bei Paulus überhaupt nicht nur die materielle Leiblichkeit als Sitz der sinnlichen Triebe, da er unter den Fleischeswerken auch rein geistige Sünden aufzählt (Gal. 5, 19—21). Aus der falschen Fleischespflege leitet er nicht nur Völlerei und Unzucht, sondern auch Streit und Eifersucht ab (Röm. 13, 13 f.); die Korinther nennt er wegen ihrer Streitsucht fleischlich (1. Kor. 3, 3), und er redet von einer fleischlichen Weisheit (2. Kor. 1, 12. 17). Ihm ist das Fleisch das natürlich-menschliche Wesen überhaupt (§ 6, 4), wie es allerdings auf der Grundlage seiner materiellen Natur sich entwickelt hat; als Sündenfleisch (Röm. 8, 3) bezeichnet er es nicht, weil es an sich sündhaft ist, sondern weil es, wie der Leib des empirischen Menschen (6, 6), von Sünde beherrscht ist. Ausdrücklich wird die Sünde als Macht vom Fleische unterschieden, in dem sie nur ihre Wohnung hat (7, 18. 20). Es liegt diesen Aussagen genau dieselbe Anschauung zu Grunde wie der Sündenfallsgeschichte. Während das gottähnliche Geistesleben des Menschen sich stets unmittelbar dem göttlichen Gesetz unterordnet (7, 23. 25), wird der Mensch an seinem Fleischeswesen sich seines Eigenlebens bewußt, das ihm Anlaß gibt, einen eigenen Willen dem göttlichen Willen gegenüber zur Geltung zu bringen und so der Herrschaft der Sünde zu verfallen (7, 14. 25). Erst durch die Sünde wird der natürliche Unterschied des menschlichen Fleischeswesens von dem göttlichen Geisteswesen in einen Gegensatz verkehrt. Auch Paulus führt alle Sünde auf eine Täuschung zurück (7, 11), die von dieser

Geltendmachung des Eigenwillens eine Lebensförderung erhofft, statt im Vertrauen auf Gott, der dem Menschen bisher alles dazu Nötige bot, dieselbe in der Unterordnung unter seinen Willen zu suchen.

3. Darin besteht die Täuschung des Menschen durch die Sünde, daß statt der Lebensförderung, die er von ihr erhofft, er nur Lebenshemmung durch sie erfährt. Das prägt sich deutlich darin aus, daß die Schrift, die sonst einen besonderen Ausdruck für Schuld nicht hat, weil sie in ihrem Begriff von der Sünde selbstverständlich mit enthalten, gelegentlich dieselbe mit einer Geldschuld vergleicht (Matth. 6, 12). Wie der, welcher etwas zu zahlen verpflichtet ist, damit, daß er nicht zahlt, nur eine Schuld sich aufladet, die ihn beständig drückt, so hört die Verpflichtung des Menschen, den göttlichen Willen zu erfüllen, damit nicht auf, daß er sich ihr entzieht. Sie bleibt vielmehr als eine Last auf ihm liegen, die darum so drückend und zur beständigen Lebenshemmung wird, weil sie nun unerfüllbar geworden. Denn der Mensch kann nie mehr tun als seine Pflicht (Luk. 17, 10), also nicht durch irgend eine nachträgliche Leistung die frühere Nichterfüllung seiner Pflicht wieder gut machen. Er bleibt dem unerfüllten Gebot (Jak. 2, 10) oder dem, wogegen er sich vergangen (1. Kor. 11, 27), schuldverhaftet. Diese seine Schuldverhaftung wird aber dem Menschen stets zum Bewußtsein gebracht durch das Gewissen, d. h. durch das Bewußtsein einer begangenen Sünde. Wie das Gewissen, welches unwillkürlich die sittliche Qualität seiner Handlungen beurteilt, einen Maßstab für diese Beurteilung voraussetzt und insofern das Vorhandensein des ursprünglichen Sittenbewußtseins im Menschen bezeugt (Röm. 2, 15), so ist es im Grunde nichts anderes als die Reaktion dieses Pflichtbewußtseins gegen die tatsächliche Nichterfüllung der Pflicht, wie sie in der ursprünglichen Anlage des Menschen von Gott als notwendig geordnet ist. Statt der erstrebten Erhöhung des Lebensgefühls wirkt also die Sünde nach göttlicher Ordnung in dem durch das Gewissen geweckten Schuldgefühl eine Depression desselben durch den Druck der unerfüllt gebliebenen und nun unerfüllbar gewordenen Pflicht.

Die biblische Erzählung bezeichnet als die erste Äußerung des Schuldgefühls die Scham (1. Mos. 3, 7). Die Scham tritt ein, wenn der Mensch sich nicht mehr zeigen will, wie er ist, weil er fühlt, daß er nicht mehr ist, wie er sein soll. Auch die leibliche Scham ist nur eine Folge der sittlichen, im Unschuldszustande kennt der Mensch so wenig jene (2, 25) wie diese; erst das Schuldgefühl ruft die Scham hervor. Sofort tritt aber mit ihr auch die Furcht ein, die sich vor

dem Angesicht Gottes verbergen möchte (1. Mos. 3, 8), weil der Mensch fühlt, daß sein normales Verhältnis zu Gott durch die Sünde gestört ist, daß Gott ihm nicht immer tun kann, wie er ihm bisher getan, daß er ihn nicht mehr segnen kann, sondern strafen muß. Das ist die Strafe, die die Furcht schon in sich selbst hat (1. Joh. 4, 18), daß sie das ursprüngliche Liebesverhältnis zu Gott aufhebt. Der Mensch fühlt sich Gott strafverhaftet (Röm. 3, 19), seinem Gericht verfallen (Matth. 5, 22), und die Furcht vor der Strafe ist eine neue Lebenshemmung, welche die Sünde ihm statt der erhofften Lebensförderung einbringt. Die Strafe ist die notwendige Reaktion der göttlichen Heiligkeit gegen die Sünde (§ 5, 3), jede Sünde ist strafbar. Zwar trifft eine geringere Strafe den, der aus Mangel an Einsicht fehlte (Luk. 12, 47), eine schwerere den, der die stärkeren Antriebe zur Vermeidung der Sünde hatte (Matth. 11, 21—24); aber strafbar bleibt sie immer. Der heilige Gott, der die Sünde nicht ungeschehen machen kann, offenbart sich als den heiligen dadurch, daß er dem Menschen, der die Sünde nicht als Sünde erkennt oder tatsächlich nicht anerkennt, dieselbe in ihren Folgen als das Nicht-sein-sollende fühlbar macht.

Es ist bezeichnend, daß die Schrift für das sittlich Böse und das Übel, das seine Folge ist, nur einen Ausdruck hat (κακόν, πονηρόν), weil beides untrennbar zusammengehört. Nicht nach irgend einem Strafkodex legt Gott jedem Sünder ein besonderes Übel auf; er bestraft ihn, indem er die Folgen der Sünde sich an ihm vollziehen läßt. Eben damit aber, daß er so die Sünde in ihren notwendigen Folgen zu fühlen bekommt, wie schon in dem Schuldgefühl und der Furcht vor Strafe, wird sie dem Menschen als das dem nur auf sein Wohl gerichteten Liebeswillen Gottes Widersprechende, d. h. als das Nicht-sein-sollende fühlbar (vgl. Röm. 7, 13). Auch darin zeigt sich die Erzählung der Genesis als typische Geschichte, daß sie nur diejenigen Übel als Strafe der Sünde nennt, welche sich in ihrem Kreise am allgemeinsten fühlbar machten, die Schmerzen des Weibes bei der Geburt, seine sklavische Unterwerfung unter den Mann und dessen harte Arbeit im Schweiß seines Angesichts (1. Mos. 3, 16—19). Es ist aber klar, daß alle sozialen wie physischen Übel die natürlichen Folgen der Sünde sind; jene, sofern sie nur durch die Störungen entstehen, welche die Sünde in das gottgeordnete menschliche Gemeinschaftsleben gebracht hat, diese, weil der Mensch zu der ihm bestimmten Herrschaft über die Erde infolge der Sünde, die ihn hinderte, dieselbe auf dem gottgeordneten Wege zu erlangen, nicht gekommen ist. Die ihn umgebende Welt, die er in gottwidriger Weise zum Gegenstande

des Genusses machen wollte, wird ihm nun eine Ursache beständiger Lebenshemmungen, eine Quelle des Übels und der Leiden. Nicht nur die Schrecken, mit denen sie den Menschen bedroht, auch den Fluch der Vergänglichkeit, der auf ihr lastet, und unter dem des Apostels tiefes Naturgefühl sie selbst seufzen hört (Röm. 8, 22), betrachtet Paulus als eine Folge der Sünde (8, 20). Jetzt ist die Kulturarbeit des Menschen eine harte Arbeit geworden, die ihm trotzdem nicht mehr Fülle und Wohlsein einbringt, sondern vielfach Mangel und Not.

Am unmittelbarsten erfährt der Mensch die Folge der Sünde an der Naturseite seines eigenen Daseins, nicht nur, wenn Krankheit unmittelbar Folge seiner Sünde ist (Joh. 5, 14. Matth. 9, 2), sondern auch an der Gebrechlichkeit seines Leibes überhaupt (2. Kor. 4, 7), nachdem die Herrschaft des Geistes über die Natur ihm verloren gegangen. In ihr kündigt sich bereits der Tod an, der als Strafe der Sünde ihm angedroht war (1. Mos. 2, 27), weil er infolge derselben Recht und Macht verlor, vom Baum des Lebens zu essen (3, 22. 24). Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen (Röm. 5, 12), der auch im Neuen Testament überall als Strafe der Sünde erscheint (Röm. 6, 23. Jak. 1, 15. 1. Joh. 5, 16). Das Leben, das für den Menschen, wie er aus Gottes Hand hervorging, zunächst nur ein irdisches sein kann, betrachtet die Schrift als ein hohes Gut, seine Entziehung als Strafe. Das tritt besonders klar hervor, wenn frühzeitiger, schneller, gewaltsamer Tod die Menschen dahinrafft (1. Mos. 6, vgl. Luk. 13, 3. 5). Wenn auch bei langem Leben und gesegnetem Alter der Tod seine Schrecken zu verlieren scheint, wenn die Patriarchen alt und lebenssatt sterben und zu ihren Vätern versammelt werden (1. Mos. 25, 8), so bleibt es doch dabei, daß die Hinfälligkeit des menschlichen Lebens das Zeichen des göttlichen Gerichts über die Sünde ist (Ps. 90, 7—10). Der Tod, welcher der ursprünglichen Liebesabsicht Gottes mit den Menschen widerspricht, ist der letzte Feind, der durch die Erlösung überwunden werden muß (1. Kor. 15, 26).

Die Schrift macht nirgends den Versuch, den Menschen über die Schrecken des Todes hinwegzutäuschen; Hebr. 2, 15 heißt es, daß wir durch die Todesfurcht geknechtet sind unser Leben lang. Die gewaltsame Trennung der Seele vom Leibe, der dann der Verwesung verfällt, bleibt ein schmerzliches Übel, dessen selbst ein Paulus überhoben zu werden wünscht (2. Kor. 5, 3 f.). Die unvergängliche Fortdauer der Seele, die man höchst mißverständlich Unsterblichkeit zu nennen pflegt, ist für den Sünder, der nur für diese Welt gelebt hat, kein Segen, sondern ein Fluch. Getrennt von allem, worin sie hier ihr höchstes Gut gefunden,

und des Leibes als des unentbehrlichen Organs alles Empfangens und Wirkens beraubt, führt die Seele im leiblosen Zustande ein Schattendasein, das kein wirkliches Leben ist. So schildert das Alte Testament das Dasein im Scheol, so schon die Heiden, so weit ihnen klar ist, daß die Sünder todeswürdig sind (Röm. 1, 32), das Leben im Hades als ein ewiges Begehren, das nie gestillt wird, ein ewiges Streben, das nie sein Ziel erreicht. Der leibliche Tod, wo keine Aussicht auf Aufhebung des Todeszustandes ist, führt durch sich selbst zur Unseligkeit des ewigen Todes. Die näheren Vorstellungen über diesen Todeszustand gehören der Phantasie an, eine offenbarungsmäßige Kunde darüber kann es nach dem Wesen der Offenbarung nicht geben und soll es nicht geben (Luk. 16, 27 f. 31). Wie der Himmel als die Stätte Gottes, als die obere Welt vorgestellt wird, so die Stätte der Toten als die Unterwelt (Phil. 2, 10. Matth. 11, 23). Eine Verschiedenheit des Zustandes im Hades, wie sie Jesus Luk. 16, 22 f. voraussetzt und ganz mit den sinnlichen Farben ausmalt, ohne die wir uns eine Vorstellung davon nicht machen können, kann erst eintreten, wenn durch die Erlösungsreligion ein Strahl auch in dieses Dunkel fällt. Abgesehen davon bleibt es dabei, daß die Hadestore das festeste sind, was es gibt (Matth. 16, 18), weil niemand sie auftun kann, wenn sie sich einmal hinter dem Sünder geschlossen haben.

4. Nicht nur der erste Mensch hat gesündigt; schon frühe zeigt sich, daß alles Fleisch seinen Weg verderbt hat vor Gott (1. Mos. 6, 13 f.), daß alles Gebilde der Gedanken ihrer Herzen böse ist den ganzen Tag (6, 5). Selbst in den besten Zeiten klagen die Propheten Israels das ganze Volk des Abfalls an, geschweige denn in Tagen der Entartung; es ist kein Mensch, der nicht sündigt (1. Kön. 8, 46), vor Gott ist keiner gerecht (Ps. 143, 2). Diese Tatsache behandelt das Neue Testament überall als feststehende Voraussetzung. Der Täufer und Jesus selbst richten ihren Ruf zur Sinnesänderung nicht an einzelne Sünder oder sündhafte Volksklassen, sondern an das Volk im ganzen. Als böse bezeichnet Jesus die Menschen schlechthin im Unterschiede von Gott (Matth. 7, 11). Niemand ist gut als der einige Gott (19, 17). Am eingehendsten und prinzipiellsten hat es Paulus Röm. 1—3 entwickelt, daß alle Menschen gesündigt haben und des Ruhmes (der Gerechtigkeit) ermangeln, den Gott erteilt (3, 23). Damit ist nicht gesagt, daß die Sündhaftigkeit aller die gleiche ist. Von Anfang an scheidet das Alte Testament die Entwickelung der kainitischen Geschlechtsreihe von der sethitischen. Noah war ein gerechter Mann, und Henoch

wandelte mit Gott (1. Mos. 6, 9. 5, 24). Die Erzväter stehen da als leuchtende Muster der Frömmigkeit, obwohl das Alte Testament ihre Sünden nicht verhehlt (vgl. auch Jes. 43, 27), und die Frommen rühmen sich vor Gott ihrer Unschuld (Ps. 18, 21), obwohl sie daneben immer wieder um Gnade und Vergebung flehen. Das liegt nicht daran, daß im Alten Testament die Tiefe und Allgemeinheit des Sündenverderbens noch nicht erkannt ist, obwohl natürlich auch diese Erkenntnis mit dem Fortschritt der Heilsoffenbarung eine wachsende ist. Denn daneben her geht die Anschauung, daß der unheilige Mensch dem heiligen Gott nicht nahen kann, ohne zu sterben (Jes. 6, 5); und das alttestamentliche Opferinstitut bietet eine Sühne für das ganze Volk. Auch Jesus redet ganz unbefangen von Guten und Bösen, von Gerechten und Ungerechten (Matth. 5, 45), und ihm nach das ganze Neue Testament. Nur Paulus vermeidet diesen Ausdruck prinzipiell, obwohl doch auch er sich selbst untadelig nennt nach der Gerechtigkeit im Gesetz (Phil. 3, 6). Aber das kann an dem Gesamturteil über die Menschen nichts ändern, da vor Gott nur wohlgefällig sein kann, wer alle seine Gebote hält (Gal. 3, 10). Wer aber das ganze Gesetz hält und sündigt an einem, der ist dem ganzen schuldverhaftet (Jak. 2, 10).

Den Grund dieser Tatsache, daß die Sündhaftigkeit eine allgemeine geworden, wenn sie auch der Art und dem Grade nach eine verschiedene ist, findet Paulus darin, daß die Sünde die herrschende Macht in der Welt geworden (Röm. 5, 21), und zwar von Anfang der Menschengeschichte an (5, 12). Das ist nicht zufällig, sondern beruht auf dem gottgeordneten Zusammenhang des sittlichen Lebens. Es ist nicht so und soll nicht so sein, daß jeder Mensch in jedem Augenblick die Freiheit hat zu wählen zwischen gut und böse; denn jede einzelne Handlung wirkt zur Erzeugung einer sittlichen Zuständlichkeit mit und die sittliche Zuständlichkeit wirkt mit zur Gestaltung jeder einzelnen Willensentscheidung. In dieser verhängnisvollen Wechselwirkung liegt der Fluch der bösen Tat, die fortzeugend Böses gebären muß. Paulus sieht darin eine Offenbarung des göttlichen Zorngerichts, daß Gott Sünde mit Sünde straft, den Sünder nach den psychologischen Gesetzen, die er in die Menschennatur gelegt hat, in immer tiefere Sünde herabsinken läßt (Röm. 1, 18 ff.). Der Mensch, der in der Sünde die falsche Freiheit suchte, muß es erfahren, daß er nur die Knechtschaft Gottes oder der Gerechtigkeit mit der Knechtschaft der Sünde vertauscht hat (6, 20). Jeder, der die Sünde tut, ist der Sünde Knecht (Joh. 8, 34); er erfährt, daß, auch wenn er das Gute tun will, er es nicht mehr tun kann (Röm. 7, 15. 19), daß er

wohl das Wollen hat, aber nicht das Vollbringen (7, 18). Gerade dem göttlichen Gesetz gegenüber zeigt sich, daß die durch die Sünde in den Gegensatz gegen Gott verkehrte Fleischesnatur sich ihm nicht unterordnen kann (8, 7, vgl. 7, 14), daß es ihr gegenüber machtlos wird (8, 3). Das ist das göttliche Verstockungsgericht, daß wer lange nicht hören wollte, zuletzt nach den gottgeordneten Gesetzen unseres Seelenlebens nicht mehr hören kann (Matth. 13, 13 ff. Joh. 12, 39 f. nach Jes. 6, 9 f.). „Kann ein Mohr seine Haut wandeln oder ein Pardel seine Flecken? Dann würdet auch ihr können Gutes tun, die ihr gewohnt seid, Böses zu tun" (Jer. 13, 23). Das ist der geistliche Tod (Luk. 15, 32. Röm. 7, 10. Eph. 2, 1), der äußerste Gegensatz der Lebensförderung, die der Mensch in der Sünde erstrebte.

Aber die Unmöglichkeit, den göttlichen Willen zu erfüllen, der doch ganz erfüllt sein will, wenn der Mensch Gott wohlgefällig sein soll, ist keineswegs identisch mit der Notwendigkeit zu sündigen und überhebt ihn damit nicht der Verantwortlichkeit dafür, wenn er es tut. Wohl gedenkt Gott bei der Beurteilung der Sünde der natürlichen Schwäche des Menschen (Ps. 103, 14); aber eben um der Schwachheit des Fleisches willen soll er wachen und beten (Mark. 14, 38). Auch in dem Tiefgesunkensten kann das Bild Gottes nicht ausgelöscht werden, da er nicht aufhört, Mensch zu sein, und schon das Gewissen die beständige Reaktion des ursprünglichen Sittenbewußtseins gegen die Sünde ist. Obwohl Paulus es für die tiefste Stufe des heidnischen Sittenverderbens erklärt, daß man auch am Bösestun Anderer Wohlgefallen hat (Röm. 1, 32), so weiß er doch von Heiden, die von Natur des Gesetzes Werke tun (2, 14. 26 f.). Dieselben Propheten, welche dem Volke das Verstockungsgericht ankündigen, fahren mit ihren Ermahnungen zur Umkehr fort, und Paulus rechnet mit Bestimmtheit auf die einstige Bekehrung des jetzt verstockten Israel (2. Kor. 3, 15 f. Röm. 11, 25). Obwohl der Mensch von Beginn seiner Selbstbeobachtung und bewußten Selbstbestimmung an sich durch eine sittliche Zuständlichkeit gebunden fühlt, deren Ursprung jenseits seines bewußten sittlichen Lebens liegt, so beurteilt sein Gewissen doch auch sein dadurch jedenfalls mit bedingtes Tun als Sünde. Eine Grenze, welche die selbstverschuldete Sünde von der durch seine sittliche Zuständlichkeit gewirkten scheidet, gibt es nicht; und wenn es sie gäbe, würde sie ihm nichts helfen, da jede Sünde strafbar bleibt, auch die nicht mit vollem Bewußtsein begangene. Auch für die ihm selbst verborgenen Fehler muß der Mensch um Vergebung bitten (Ps. 19, 13).

Nicht nur an der in sich selbst vorgefundenen sittlichen Zuständ-

lichkeit wird der Mensch sich der Herrschaft der Sünde bewußt, sondern auch daran, daß die Sünde das Gemeinschaftsleben, in das er sich verflochten findet, und durch dasselbe auch ihn beeinflußt. Die Sünde des einen bringt Sünde auch über die anderen (1. Mos. 20, 9. 26, 10). Es ist nicht nur das böse Beispiel, das zur Sünde verführt; der Einzelne wird beständig beeinflußt durch den sittlichen Charakter des Kreises, in dem er steht. Aber da er ebenso durch all sein Tun das sittliche Gesamtleben dieses Kreises mit bestimmt, so kann er nie die selbstverschuldete Sünde scheiden von der durch die Gesamtheit mit verschuldeten. Jesajas fürchtet die Nähe Gottes nicht nur, weil er selbst unrein ist, sondern auch weil er unter einem unreinen Volke wohnt (6, 5); es liegt ein Bann auf Israel auch um der Sünde des Einen willen (Jos. 7, 13). Wie Gott um einzelner Frommen willen die Gesamtheit verschont (1. Mos. 18, 24—32), so muß auch der Fromme die Strafe der Sünde tragen, die über die gottlose Gesamtheit kommt. In derselben untrennbaren Gemeinschaft steht aber der Einzelne mit den Geschlechtern, welche der Generation, der er angehört, vorangegangen sind. Eben als ein von den Vätern überlieferter übt der sündhafte Wandel eine knechtende Macht auf den Einzelnen aus (1. Petr. 1, 18). Aber so wenig der Mensch die selbstverschuldete Sünde scheiden kann von der überkommenen, so wenig kann er sich darüber täuschen, daß auch seine individuelle Sünde immer wieder auf die kommenden Geschlechter fortwirkt. In Gottes Augen ist nicht nur die Sünde des lebenden Geschlechts, sondern auch die der einander folgenden Geschlechter eine gemeinsame. Wie der Segen der Frommen fortwirkt auf die Kinder (Sprichw. 20, 7), so sucht Gott die Sünde der Väter heim an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied (2. Mos. 20, 5. Jes. 65, 7). Noch an den spätesten Nachkommen kann die Sünde der Väter gestraft werden (Matth. 23, 35), vorausgesetzt freilich, daß die Söhne den Vätern ähnlich sind und das Maß ihrer Schuld vollgemacht haben (V. 30 f.). Denn so wenig die sündhafte Zuständlichkeit den Menschen der Verantwortung für sein Verhalten im einzelnen Falle überhebt, so wenig macht die Geschlechtssünde ihn bekehrungsunfähig. Die Bekehrung kann den Sohn von dem Fluch erretten, den er von den Vätern überkommen hat (Ezech. 18, 19). Niemand soll um der Väter Sünde willen sterben (5. Mos. 24, 16. 2. Kön. 14, 6).

5. Wenn die Sünde jedes Geschlechts fortwirkt auf die kommenden Geschlechter und der Einzelne beim Beginn seiner sittlichen Selbstbeobachtung immer schon eine sündliche Zuständlichkeit in sich vor-

findet, so kann dies nur zurückgeführt werden auf das, was den Geschlechtszusammenhang vermittelt, auf die natürliche Fortpflanzung. Psalm 51, 7 kann nach alttestamentlicher Anschauung nicht auf die Sündhaftigkeit des Zeugungsaktes gehen, sondern nur darauf, daß durch ihn die Sündhaftigkeit der Eltern sich auf die Nachkommen fortpflanzt. Vom Unreinen kommt kein Reiner (Hiob 14, 4), kein vom Weibe Geborener ist rein (15, 14, vgl. Jes. 48, 8). Die ebenso unerklärliche wie zweifellose Tatsache, daß sich leibliche und seelische Eigentümlichkeiten, Fähigkeiten und Neigungen, Tugenden und Laster forterben, legt die Vorstellung nahe, daß mit dem Seelenwesen überhaupt (§ 6, 3) auch die selbstisch-sinnliche Grundrichtung der Seele, wie sie unter der Herrschaft der Sünde entstanden, durch die Zeugung fortgepflanzt wird. Im Neuen Testament findet sich diese Vorstellung zwar nicht Eph. 2, 3, und Joh. 3, 6 nur insofern, als dort aus der Tatsache, daß das Fleisch nur ein Fleischeswesen erzeugen kann, abgeleitet wird, daß es zur Erzeugung des höheren, religiös-sittlichen Geisteslebens einer Neuzeugung bedarf. Im normalen Verlauf der Dinge sollte sich dasselbe ja in dem Fleischeswesen von selbst entwickeln (§ 6, 4), was nur infolge des Dazwischentretens der Sünde nun nicht mehr geschieht. Da nun erfahrungsmäßig der sündhafte Zustand des Menschengeschlechts nie ein anderer gewesen ist als gegenwärtig, so führt das von selbst darauf, die Ursache dieser Verderbnis durch alle Geschlechter aufwärts bis auf den (oder die) ersten Menschen zurückzuführen. Das geschieht freilich auch Röm. 5, 12 nur insofern, als die Herrschaft der Sündenmacht in der Menschenwelt, auf Grund derer alle gesündigt haben, auf einen Menschen zurückgeführt wird. Wenn als dieser aber ausdrücklich Adam genannt wird (5, 14), obwohl doch Eva tatsächlich zuerst gesündigt hat (1. Mos. 3, 6. 1. Tim. 2, 14), so kann das seinen Grund nur darin haben, daß durch Adams Zeugungsakt der Zusammenhang des ganzen Menschengeschlechts mit dem einen Menschen vermittelt ist. Die von ihm ausgegangene verderbliche Wirkung wird aber ausdrücklich nicht auf seine Naturbeschaffenheit, sondern mit offenbarer Anspielung an 1. Mos. 3 auf seinen Fehltritt (Röm. 5, 15. 17 f.) zurückgeführt, der V. 19 geradezu als Ungehorsam, d. h. als widergöttliche Selbstbestimmung bezeichnet wird. Die dadurch in ihm bewirkte sündhafte Zuständlichkeit hat sich durch die Zeugung auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt, und damit die Entwickelung des religiös-sittlichen Lebens in ihnen unmöglich gemacht.

Freilich will auch die Stelle Röm. 5, 12 nicht eigentlich etwas über die sogenannte Erbsünde lehren; sie will vielmehr nur zeigen, daß

durch einen Menschen (Adam) der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen sei, wie durch einen Menschen (Christus) das (ewige) Leben zu allen kommen soll (5, 18). Daß durch einen Menschen der Tod gekommen, ist zunächst nur bei der ersten Sünde klar, sofern sie in der Übertretung eines mit Todesstrafe bedrohten Gebotes bestand (1. Mos. 2, 17). Aber ausdrücklich weist der Apostel Röm. 5, 13 f. darauf hin, daß doch auch zwischen Adam und Moses, der wieder die Übertretung des göttlichen Willens ausdrücklich mit der Todesstrafe bedrohte, der Tod über alle Menschen herrschte, auch über die, welche nicht wie Adam ein ausdrücklich mit der Todesandrohung verbundenes Gebot übertreten hatten. Daraus folgert er, daß, wenn der Tod zu allen Menschen hindurchdrang, weil sie (in ihrem Geschlechtszusammenhang mit Adam) alle gesündigt hatten, dies seinen Grund gehabt haben müsse in der bei der adamitischen Sünde ein für allemal für die Sünde festgesetzten Strafe des Todes, und daß so durch einen Menschen der Tod in die Welt gekommen sei (vgl. 1. Kor. 15, 21 f.). Nur exegetische und dogmatische Willkür konnte hier aus einer der Schrift völlig fremden Rechtsanschauung den Gedanken einschieben, daß die Sünde Adams seinen Nachkommen imputiert und darum mit derselben Strafe wie die seine bestraft sei. Auch 5, 19 redet nicht davon, daß infolge einer solchen Imputation die vielen als Sünder betrachtet wurden um des Ungehorsams des einen willen, sondern daß sie *durch* denselben als Sünder zu stehen kamen, in den Stand der Sündhaftigkeit versetzt wurden, sofern die mit jenem Ungehorsam beginnende Sündhaftigkeit des Stammvaters sich auf seine Nachkommen vererbte.

Wenn darum der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, so ist auch das freilich nicht kraft eines willkürlichen Strafedikts geschehen, sondern weil sich bei der ersten Sünde bereits zeigte, daß der Tod die unausbleibliche Folge der Sünde sei. Daß dem Menschen fortan verwehrt war vom Baum des Lebens zu essen (1. Mos. 3, 22. 24), war ja die natürliche Folge davon, daß er, nachdem er sich durch die Sünde zum Knecht der Naturseite seines Wesens gemacht hatte, nun nicht mehr durch die Herrschaft über die Welt seine eigene Naturseite, wie die ganze Natur um ihn her durch seine Kulturtätigkeit zu der ihr bestimmten Vollkommenheit erheben und damit zu unvergänglicher Herrlichkeit verklären konnte. Der Mensch ist nicht durch den Sündenfall sterblich geworden, aber infolge desselben sterblich geblieben; er hat die Fähigkeit verloren, zur Unsterblichkeit zu gelangen (§ 6, 5). Es ist darum kein Widerspruch, wenn nach 1. Kor. 15, 47. 49 das allgemeine Menschenschicksal des Todes sichtlich als Folge der irdischen Beschaffenheit

seiner Leiblichkeit betrachtet wird. Daß dieselbe irdischer Art geblieben, statt aus einer psychischen in eine pneumatische (vgl. 1. Kor. 15, 44) umgewandelt oder verklärt zu werden, das eben ist die Folge des Sündenfalls. Dieselbe ist so wenig wie die von ihm datierende Herrschaft der Sünde über die gesamte Menschheit eine zufällige, sondern eine in der Natur des gottgeschaffenen Menschen begründete und darum notwendige.

Gewiß schien damit der Zweck der ganzen Weltschöpfung vereitelt zu sein. Der Mensch war nicht zur Gemeinschaft mit Gott und zur Teilnahme an seiner Seligkeit gelangt, sondern dem zeitlichen und ewigen Verderben verfallen. Aber daraus folgt nur, daß dieser Fall in den ewigen Heilsratschluß, dessen Verwirklichung mit der Schöpfung begann (§ 6, 2), eingeschlossen gewesen sein muß. Freilich nicht in dem Sinn, als sei die Sünde an sich ein notwendiger Durchgangspunkt gewesen, was weder mit der Heiligkeit noch mit der Liebe Gottes vereinbar wäre. Mit jener nicht, weil nach ihr Gott nicht eine Welt schaffen konnte, in der die mit seiner Heiligkeit unverträgliche Sünde notwendig war; mit dieser nicht, weil, auch wenn das durch die Sünde herbeigeführte Verderben zuletzt durch die Erlösung aufgehoben wurde, all das namenlose Elend, das dieselbe über die Menschen im Lauf ihrer Entwickelung brachte, seiner Liebe nach nicht von Gott bezweckt sein konnte. Nur die Möglichkeit des Sündenfalls war damit gegeben, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen. War ihm damit die unselige Freiheit gegeben, sich auch wider den göttlichen Willen zu entscheiden und dadurch der Sünde und dem Tode zu verfallen, so konnte er doch ohne diese Freiheit auch nicht das Ziel erreichen, zu dem er geschaffen war. Für den Fall, daß der Mensch diese Freiheit mißbrauchte, war eben die Erlösung in jenen Heilsratschluß mit aufgenommen. Freilich konnte er bei der Tiefe und Allgemeinheit seines Sündenverderbens sich nicht selbst erlösen, auch nicht von sich aus zu dieser Erlösung etwas beitragen; aber so gewiß das Bild Gottes in ihm durch die Sünde nicht aufgehoben werden konnte, ohne sein Wesen aufzuheben, so gewiß blieb er erlösungsfähig. Gerade in den notwendigen Folgen der Sünden war der Anknüpfungspunkt für die Erlösung gegeben, sofern das mit der Sünde erwachende Gewissen den Menschen die Sünde als solche erkennen ließ, und die tatsächliche Erfahrung von der Unseligkeit, in die ihn die Sünde gebracht, das Verlangen nach Erlösung wecken mußte.

§ 8. Die göttliche Weltregierung

1. Schon das Alte Teſtament reflektiert auf die Frage, wie Gott eine der Sünde und dem Verderben verfallene Welt fortbeſtehen laſſen konnte. Es knüpft an die durch alle Völker wandernde Sage von einer Flut, die einſt die ganze Erde bedeckte, an und betrachtet dieſelbe als ein Gottesgericht über die allgemeine Verderbnis. Auch Jeſus ſieht darin ein Vorbild des letzten Endgerichts (Matth. 24, 37 ff.), wie Petrus in der Rettung Noahs und der Seinigen ein Vorbild der durch die Taufe gebrachten Errettung vom ewigen Verderben (1. Petr. 3, 20 f.). Aber mit Noah ſchließt Gott einen Bund, in welchem er verſpricht, die Erde nicht mehr verderben zu wollen um der Sünde willen (1. Moſ. 9, 9 ff.). Das Alte Teſtament kennt dafür noch kein anderes Motiv als das Mitleid Gottes mit der angeborenen Sündhaftigkeit der Menſchen (8, 21); erſt im Licht des Neuen Teſtaments wird es klar, daß das All ſeinen Beſtand hat in Chriſto (Kol. 1, 17). Nur in ihm als dem vorherbeſtimmten Erlöſer iſt es begründet, wenn die Welt fortbeſteht, ſofern ſie nach dem Eintritt der Sünde der Heiligkeit wie der Barmherzigkeit Gottes wegen nicht fortbeſtehen könnte, wenn Gott nicht die Erlöſung der Welt in Ausſicht genommen hätte. War aber dem Sohne, der dieſe Erlöſung vollbringen ſollte, bereits die Welt als ſein Erbe beſtimmt, ſo mußte er ſie mit dem göttlichen Machtwort hindurchtragen durch die Äonen, bis ſich der Ratſchluß der göttlichen Liebe verwirklichte, wonach er die Reinigung von den Sünden beſchaffte (Hebr. 1, 3). Es iſt der göttliche Liebeswille, welcher die Welt im Blick auf die kommende Erlöſung fortbeſtehen läßt.

Dazu bedarf es keiner erhaltenden Tätigkeit Gottes. Wohl ſcheint es zuweilen ſo, als beruhe nach der Schrift der ganze Weltlauf auf einem immer neuen ſchöpferiſchen Eingreifen Gottes. Er gibt Regen und Sonnenſchein (Matth. 5, 45), er läßt die Quellen fließen und das Gras wachſen (Pſ. 104, 10. 14), er gibt allen Leben und Odem (Apoſtelgeſch. 17, 28). Aber das iſt doch nur der unmittelbare Aus-

druck des religiösen Bewußtseins, welches alles auf Gott zurückführt, ohne darauf zu reflektieren, ob es unmittelbar oder vermittelterweise von ihm ausgeht. Es ist ein Irrtum, daß die Schrift von ihrer religiösen Anschauung aus den Begriff einer festen Naturordnung nicht kenne. Der Preis der Schöpfung gipfelt darin, daß Gott ein Gesetz gab, welches die verschiedenen Schöpfungssphären nicht überschreiten dürfen, und führt eben darauf den Fortbestand des ganzen Universums zurück (Ps. 148, 6). Wenn Gott dem Noah verheißt, die Erde nicht mehr zu verderben, so tut er es, indem er den Fortbestand der Naturordnung aufs neue sanktioniert (1. Mos. 8, 21 f.). Man kann die Unverbrüchlichkeit der Naturordnung nicht fester verbürgen, als wenn dieselbe zum Unterpfand gesetzt wird für die Treue Gottes gegen sein Volk. „Halte ich meinen Bund nicht mit Tag und Nacht, und nicht die Ordnungen Himmels und der Erde, so will ich auch verwerfen den Samen Jakobs und Davids" (Jer. 33, 25 f.). Aber freilich liegt der Schrift nichts ferner als die irreligiöse Vorstellung, daß die einmal erschaffene Welt wie ein Uhrwerk ihren Gang geht, mit welchem der Werkmeister fortan nichts mehr zu schaffen hat. Besteht die Welt nur fort durch den Liebeswillen Gottes, so geschieht alles, was auf Grund der gottgesetzten Naturordnung geschieht, mit seinem Wissen und Willen. Wenn er Dünste aufsteigen läßt vom Ende der Erde, Blitze zum Regen bereitet und den Wind herausführt aus seinen Schatzkammern (Ps. 135, 7), so wird damit doch nur die naturgesetzliche Entstehung der Wolken, die Entladung des Gewitters im Regen und die Zerstreuung desselben durch den Wind auf Gott zurückgeführt, der diese Naturordnung begründet hat und aufrecht erhält. Die Tatsache, daß er sein Wort sendet und das Eis zerschmelzt, d. h. daß es auf seinen Befehl zu tauen beginnt, wird im Parallelismus darauf zurückgeführt, daß er den warmen Südwind wehen läßt und die Wasser zu rinnen beginnen (Ps. 147, 18). Himmel und Erde bestehen seinen Ordnungen gemäß, sie sind seine Diener (Ps. 119, 91), die seinen auf den Fortbestand der Welt gerichteten Willen ausführen.

Was von dem Weltbestand im ganzen gilt, gilt insbesondere von allem Leben in der Welt. Ohne die Kraft der Sebstbetätigung gibt es kein Leben; alles was lebt, hat die Fähigkeit, sich selbst zu ernähren, zu entwickeln und fortzupflanzen nach den ihm anerschaffenen Gesetzen. Apostelgesch. 17, 28 redet nicht davon, daß Gott zu jeder Lebenstätigkeit mitwirkt, sondern daß in ihm, d. h. in seinem Willen und den durch ihn gesetzten Ordnungen alles Leben, jede Lebensregung und unser gesamtes Sein mit all seinen Lebensbedingungen beruht. Schon

das Leben der vernunftlosen Kreatur wird zu einem bloßen Scheinleben herabgesetzt, wenn bei jedem nach seinen Gesetzen vollzogenen Lebensakte eine göttliche Mitwirkung stattfindet. Vollends das nach dem Bilde Gottes geschaffene Leben wird seinem eigentlichen Wesen nach aufgehoben, wenn es nicht auf dem nach göttlicher Ordnung im Menschen sich entwickelnden geistigen Leben, d. h. auf bewußter Selbstbestimmung beruht (§ 6, 4). Eine jeden seiner Lebensakte begleitende göttliche Mitwirkung macht ihn zu einem bloßen Schein oder wird selbst ein solcher. Die zur Vernunft und Freiheit geschaffenen Wesen leben und wirken nach den ihnen eingeschaffenen Lebenskräften und Lebensgesetzen genau wie die unvernünftige Kreatur. Das in ihnen durch ihre geistige Organisation, d. h. durch die psychologischen Gesetze sich entwickelnde freie Leben ist ebenso ein gottgewolltes wie das naturgesetzlich sich entwickelnde. Ist es Gottes Liebeswille, daß die Welt fortdauert, so muß auch das dem Menschen, um deswillen die ganze Welt geschaffen ist, eingepflanzte Leben seinem Wesen entsprechend fortdauern. Das ist der Grund, weshalb trotz alles Sündenverderbens das Bild Gottes im Menschen nicht zerstört sein kann. Natürlich gilt es auch hier, daß es nur fortdauert, weil und so lange Gott es will. Das Einzelleben hat keine unvergängliche Fortdauer. Aber wenn auch kein Sperling vom Himmel fällt ohne Gottes Willen (Matth. 10, 29), so schließt das nicht aus, daß sein Sterben auf naturgesetzlichem Wege eintritt. Der Mensch freilich war zu unvergänglichem Leben bestimmt. Aber nachdem er durch die Sünde dem Tode verfallen, steht sein irdisches Leben unter denselben Gesetzen wie das der reinen Naturwesen. Nimmt Gott ihren Lebensodem weg, so vergehen sie und kehren wieder zum Staube zurück (Ps. 104, 29, vgl. Hiob 34, 15). Umgekehrt sendet er Genesung (Phil. 2, 27) und errettet aus Lebensgefahr (2. Kor. 1, 10 f.), wenn er das Leben verlängern will. Er gedenkt an Noah und läßt seinen Wind wehen, daß die Wasser der Flut zum Sinken kommen (1. Mos. 8, 1).

2. So gewiß das Leben des Menschen nicht wäre, was es seinem Wesen nach ist, wenn er nicht die Fähigkeit hätte, Entschlüsse zu fassen, und einen Willen, sie auszuführen, so gewiß ist es der religiösen Betrachtung, daß der Weg des Menschen, d. h. die Ausführung seines Willens nicht in seiner Macht steht (Jer. 10, 23). Des Menschen Herz überdenkt seinen Weg, Gott aber lenkt seinen Schritt (Sprichw. 16, 9), d. h. er allein bestimmt, ob er sein Ziel erreichen soll oder nicht. Der König siegt nicht durch die Größe seiner Heeresmacht, und der Held

wird nicht gerettet durch die Größe der Kraft (Pſ. 33, 16). Roſſe werden zum Streittage bereitet; aber der Sieg kommt vom Herrn (Sprichw. 21, 31). Daher heißt es: Befiehl dem Herrn deine Wege, ſo werden glücken deine Gedanken (16, 3). Es liegt in der Natur der Sache, daß dieſe Erfahrung ſich dem Menſchen dann beſonders aufdrängt, wenn all ſein Bemühen keinen oder doch nicht den beabſichtigten Erfolg hat. Gott vereitelt den Ratſchluß der Völker, er verhindert die Gedanken der Nationen (Pſ. 33, 10). Gott, der im Himmel tront, ſpottet der feindſeligen Anſchläge der Menſchen (2, 4). Er kann allezeit die Seinen aus der Hand ihrer Feinde und Bedränger erretten (18, 18), indem er ihre Anſchläge vereitelt durch den Eintritt unvorhergeſehener Ereigniſſe. Er macht zu ſeinen Boten Winde, zu ſeinen Dienern Feuerflammen (104, 4). Es kommt auch vor, daß die Folge des menſchlichen Handelns die entgegengeſetzte wird wie die beabſichtigte, daß ſie gedachten, es böſe zu machen, Gott aber hat es gut gemacht (1. Moſ. 50, 20). Umgekehrt beruht auch jeder Erfolg darauf, daß Gott dem Handelnden den Geiſt der Weisheit (41, 38 f.) oder heldenmütigen Eifers gibt (Richt. 11, 29. 1. Sam. 11, 6), oder daß er ſelber ſein Herz zu dem lenkt, was er gelingen laſſen will (Sprichw. 21, 1). Immer bleibt es dabei: viele Gedanken ſind im Herzen des Menſchen; aber Gottes Rat iſt es, der zu ſtande kommt (19, 21). Darin beſteht ja die Kurzſichtigkeit aller menſchlichen Weisheit, daß ſie nie alle Umſtände vorausberechnen oder die Ereigniſſe voraus wiſſen kann, von deren Eintritt der Erfolg eines Unternehmens abhängt. Die göttliche Weltregierung aber beſteht darin, daß Gott den Erfolg der menſchlichen Handlungen fördert oder hindert, je nachdem es ſeinen Zwecken entſpricht. Weder ein Naturereignis an ſich, noch ein menſchliches Handeln kann durch ſich ſelbſt höhere Zwecke erreichen, es hängt jeder Erfolg von den Umſtänden ab, unter denen etwas geſchieht. Nur die göttliche Weisheit kann die Ereigniſſe ſo verknüpfen, daß der Erfolg ſeinen Zwecken entſpricht. Gerade was der menſchlichen Betrachtung völlig unerklärlich iſt und der irreligiöſen Betrachtung als der reine Zufall erſcheint, iſt für die religiöſe Betrachtung das Werk der göttlichen Weltregierung, welcher dieſes Zuſammentreffen der Ereigniſſe zu ihren Zwecken dienen muß.

Die Wunder Gottes, welche die Schrift ſo oft preiſt (vgl. z. B. Pſ. 96, 3. 98, 1), ſind keineswegs notwendig Wunder im dogmatiſchen Sinne. Es ſind, wie ſchon ihr Name im Alten Teſtament ſagt, ſtaunenerregende Ereigniſſe, die durch die Größe ihres Erfolgs oder

die Macht ihres Eindrucks die einer göttlichen Absicht entsprechende Wirkung recht augenscheinlich hervortreten lassen (vgl. schon § 2, 2). Die Reflexion darüber, ob sie durch natürliche Kausalitäten vermittelt sind oder nicht, liegt der religiösen Betrachtung zunächst völlig fern. Es sind Ereignisse, in denen die göttliche Vorsehung durch das höheren Zwecken dienstbare Zusammentreffen der Umstände zweifellos offenbar wird. Es ist ja auch klar, daß uns der Umfang der natürlichen Kausalitäten nie vollkommen bekannt ist. Keine Naturwissenschaft ist im stande zu behaupten, daß es nicht Kräfte einer höheren Ordnung geben kann als die ihr bisher bekannt gewordenen oder noch andere Gesetze, nach denen die ihr bekannten wirken, als die bisher entdeckten. Keine Geschichtsforschung kann es über allen Zweifel sicherstellen, wie weit die tatsächlichen Erfolge menschlicher Handlungen vorausberechnet oder beabsichtigt waren. Überall, wo sich uns die natürliche Ursache eines Ereignisses oder des Zusammentreffens von Ereignissen, die zu einem zweckvollen Erfolge geführt haben, verbirgt, verehrt die religiöse Weltanschauung ein göttliches Vorsehungswunder. Es ist irreligiös, diese Vorsehungswunder nicht als Wunder, d. h. als Gotteswirkungen in vollem Sinne gelten lassen zu wollen.

Allerdings aber meint die Schrift noch etwas anderes, wenn sie sagt, daß Gott nichts zu groß, zu wunderbar sei (1. Mos. 18, 14), daß ihm alle Dinge möglich sind (Mark. 14, 36). Er, der die Welt geschaffen hat und selbst die Ordnungen gesetzt, nach denen die Natur und das Geistesleben des Menschen wirkt, kann mit seiner Weltregierung, d. h. mit dem seinen Zwecken dienenden Wirken nicht an die natürlichen Kausalitäten gebunden sein. Freilich weiß die Schrift nichts von einer Durchbrechung der Naturordnung, von einer Suspension und Wiederherstellung der Naturgesetze, durch die man einst das Wunder im dogmatischen Sinne erklären wollte. Die gottgesetzte Naturordnung, wonach die natürlichen Ursachen nur die in ihren Gesetzen begründeten Folgen haben können, wird dadurch nicht verletzt, daß eine übernatürliche Ursache Wirkungen hervorbringt, welche die natürlichen nicht hervorzubringen vermögen. Von Naturgesetzen, nach welchen gewisse Wirkungen in der Erscheinungswelt nur durch gewisse natürliche Ursachen hervorgebracht werden können, weiß die Schrift freilich nichts; und gäbe es sie, so könnten sie nie aus der Erfahrung mit wissenschaftlichen Mitteln festgestellt werden. Die Tatsache der Weltschöpfung hebt diese Annahme von selbst auf. Ebenso fern liegt der Schrift der Gedanke, als würde Gott die von ihm in der Schöpfung gesetzte Naturordnung für unvollkommen erklären, wenn es irgendwo und

=wann seines unmittelbaren Eingreifens außerhalb der Naturordnung bedarf. Das Wunder im eigentlichen Sinne gehört eben nicht der Schöpfungsordnung Gottes an, sondern der Heilsordnung. Wir kennen die göttliche Weltregierung überhaupt nur, wie sie sich in einer der Sünde verfallenen Welt offenbart. Die Sünde hat aber die ursprüngliche Weltordnung gestört, mit ihren Mitteln kann die Bestimmung des Menschen nicht mehr erreicht werden. Wenn behufs der Erlösung des Menschen von der Sünde ein unmittelbares Wirken Gottes eintreten muß, so ist daran nicht die Unvollkommenheit der geschaffenen Weltordnung schuld, sondern das Dazwischentreten der Sünde, auf welche dieselbe nicht angelegt war. Bedarf die göttliche Weltregierung der Wunder, so folgt daraus nur, daß der letzte Zweck derselben überall die Erlösung der Menschen von der Sünde, die Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Bestimmung ist.

3. Da Gott, um seinen Weltzweck zu erreichen, Wesen mit freier Selbstbestimmung geschaffen hatte, so konnte und wollte er es nicht hindern, daß dieselben sich seinem Willen und damit seinen Zwecken zuwider bestimmten. Nachdem aber mit der Sünde dieser Fall eingetreten, muß auch die Entwickelung der Sünde seinen Zwecken dienen. Diese kann aber, nachdem sie ein Faktor in der Weltgeschichte geworden, sich nur wie jede andere geschichtliche Entwickelung nach den von Gott gegebenen Gesetzen vollziehen. Er läßt die Völker ihre Wege gehen (Apostelgesch. 14, 16), er überläßt sein Volk dem Starrsinn ihrer Herzen (Ps. 81, 13). Das ist keine gleichgiltige Zulassung; er tut es, weil es seinen Zwecken dient. Die Sünde muß sich ausleben, d. h. sie muß durch ihre Entwickelung erst ihr ganzes Wesen erkennbar machen als das, was es ist (Röm. 7, 13), weil die Erkenntnis der Sünde die erste Vorbedingung zu ihrer Überwindung ist. Die Menschen sollen sehen, wohin sie auf den von ihnen eingeschlagenen Wegen gelangen. So läßt Gott die Heiden durch sein Zorngericht erfahren, wie die Sünde immer neue Sünde gebiert (Röm. 1, 18. 24. 28). Dasselbe tut er an Israel, wenn er durch sein Gesetz die Sünde steigert (5, 20). Was die Schrift die Verstockung nennt (9, 18. 11, 7), ist nicht ein Akt prädestinatianischer Willkür, sondern ein Gottesgericht, wonach der, welcher bisher nicht wollte, zuletzt dahin kommt, daß er nicht mehr kann; „zur Vergeltung", wie Paulus 11, 9 nach Ps. 69, 23 unzweideutig sagt. Es heißt ebenso, daß Pharao sein Herz verhärtete, wie daß Gott es verhärtete (2. Mos. 8, 28. 6, 12). Gott bewirkt die Steigerung der Sünde nicht; aber die von

ihm geordneten Gesetze des menschlichen Seelenlebens haben diese Wirkung, und er will, daß sie dieselbe haben und behalten. Den Erfolg der gottwidrigen Entscheidung des Menschen könnte ja Gott in jedem Augenblick vereiteln und so die Entwickelung der Sünde hemmen; aber er tut es nicht, wenn jener Erfolg seinen Zwecken entspricht. Er bedient sich der Bösen und ihres Tuns als einer Zuchtrute für sein Volk, obwohl sie bei ihrem Tun ganz andere Absichten haben (Jes. 10, 5 ff.). Auch seine Strafgerichte dienen ja überall seinen Heilszwecken.

Denn was von der Sünde gilt, gilt auch vom Übel, das als die gottgeordnete Folge der Sünde in die Welt gekommen, von dem sozialen wie von dem physischen. In dem ursprünglichen Weltplan Gottes hatte es keine Stelle; aber in der durch die Sünde verderbten Welt muß es den Zwecken seiner Weltregierung dienen. Er schafft das Übel, wie er das Heil schafft (Jes. 45, 7). Es ist kein Unglück in der Stadt, das der Herr nicht tue (Am. 3, 6). Wie er Regen und fruchtbare Zeiten sendet, so auch Dürre und Unfruchtbarkeit zum Zweck der Vergeltung (5. Mos. 11, 13—17); er straft die Sünde mit Krankheit (Joh. 5, 14. 1. Kor. 11, 30). Der kurzsichtige Mensch freilich nimmt an dem Dasein des Übels wie an seiner Verteilung in der Welt Anstoß, insbesondere wenn das Leiden auch den Frommen trifft. Das Problem der Theodicee beschäftigt schon das Buch Hiob. Es handelt sich dort um die irrige Voraussetzung, daß das Übel, das Gott in seiner Weltregierung als Folge und Strafe der Sünde geordnet, es darum auch in jedem Einzelfalle sein müsse. Dem hat Jesus aufs entschiedenste widersprochen (Luk. 13, 2—5). Er deutet an, daß die, welche das Übel nicht trifft, darum nicht weniger Sünder seien. Je tiefer das allgemeine Sündenverderben erkannt wird, desto klarer wird, daß jeder daran teilnimmt, daß also jeder auch das Übel mittragen muß, das die Sünde in die Welt gebracht hat. Aber wie Gott das Übel überhaupt als Folge der Sünde nur geordnet hat, damit die Menschen die Sünde als das Unheilbringende erkennen, so dient es auch jetzt nur den Heilszwecken seiner Weltregierung, die überall auf die Erlösung von der Sünde abzielt. Daher braucht Gott auch das einmal vorhandene Übel zur Erziehung des Menschen, zu seiner Befreiung von der Sünde. Wenn wir vom Herrn gerichtet werden, so werden wir gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden (1. Kor. 11, 32). Daß freilich Gott uns in allen Dingen zum Guten mitwirkt, können wir erst glauben, wenn wir erkannt haben, daß er uns nicht zu flüchtigem irdischem Glück, sondern zu einem ewigen Heil bestimmt hat (Röm. 8, 28). Alle Rätsel des Lebens können sich erst

lösen im Licht der vollendeten Heilsoffenbarung, in Christo. Als die Jünger Jesum fragten, warum jener Bettler blind geboren sei, hat er geantwortet: Es sollten die Werke Gottes an ihm offenbar werden (Joh. 9, 2 f.). Die folgende Erzählung lehrt, wie das zu verstehen war. Der Blindgeborene sollte durch seine Heilung nicht nur Befreiung von seinem Übel, sondern in dem, der ihm dieselbe vermittelte, ewiges Heil finden. Aber die Hauptsache in Jesu Antwort ist, daß er unmißverständlich andeutet, es zieme uns nicht zu fragen, was Gott im einzelnen Fall mit dem Übel, das er verhänge, beabsichtige, sondern zu welchem Tun er uns damit auffordere (9, 4). Das galt von ihm, als er zur Heilung des Blindgeborenen schritt; aber ausdrücklich faßt er den Satz ganz allgemein. Nur wenn man erkennt, wozu das Übel uns auffordert, sei es das eigene oder das der anderen, lernen wir verstehen, daß Gott auch mittels desselben seine Liebeszwecke verfolgen kann.

Die göttliche Weltregierung kann nur verstanden werden im Lichte ihres letzten Endziels. Dieses Ziel steht fest; aber daraus folgt nicht, daß der Weg zu diesem Ziel ein für allemal vorgezeichnet ist. Einen in allen Details festgesetzten Weltplan anzunehmen, ist heidnischer Fatalismus. Wenn die Weltgeschichte sich nach einem voraus festgesetzten Programm abspielt, in welchem jedem Weltwesen seine Rolle und sein Verhalten in dieser Rolle vorgezeichnet ist, kommt es überhaupt zu einer regierenden Tätigkeit Gottes nicht. Hat Gott die Menschen nach seinem Bilde geschaffen, so muß er seine Weltregierung auch bestimmen lassen durch ihr freies Verhalten. Wie es einerseits heißt, daß Gott jedem die Zahl seiner Lebenstage bestimmt (Ps. 139, 16. Joh. 11, 9), so heißt es doch andrerseits, daß er das Leben des Frommen verlängert (Sprichw. 3, 1 f.) und die Tage der Gottlosen kürzt (Ps. 55, 24). Die Schrift scheut sich nicht zu sagen: Gott reuet des Unheils, das er angedroht, und er läßt es nicht kommen, wenn die Gottlosen sich bekehren; und des Heils, das er verheißen, wenn die, denen es verheißen, Böses tun (Jer. 18, 8. 10). Es gibt keine Gottesverheißung für den Einzelnen, deren Erfüllung nicht, ausgesprochen oder nicht, an sein Verhalten geknüpft bliebe. Umgekehrt wären alle Verheißungen der Gebetserhörung leere Worte, wenn Gott sich nicht wirklich durch das Gebet bestimmen ließe. Das ist der tiefste Grund, weshalb auch die Sünde und das Übel, die seine Zwecke zu vereiteln scheinen, doch den Zwecken seiner Weltregierung dienen müssen. Die Weltregierung Gottes besteht nicht darin, daß er alles allein tut, wie er es nach seinem ewigen Rat vorausbestimmt hat. Hat Gott zur

Erreichung seines Liebeszwecks eine Welt freier Wesen geschaffen, so müssen dieselben auch in der Entwickelung der Welt freien Spielraum haben, ohne den sie nicht sind, was sie sein sollen, und nicht werden können, wozu sie Gott erschaffen. Seine Weisheit wäre nicht eine so mannigfaltige, wie sie Eph. 3, 10 schildert, wenn sie von sich aus allein festsetzen wollte, was zur Erreichung seiner Zwecke dient. Gerade darin findet Paulus am Schluß seiner Ausführung über die Verstockung und Wiederbringung Israels den höchsten Triumph der göttlichen Weisheit, wenn er trotz der gottwidrigen Selbstbestimmungen der Menschen, die seine Heilsabsichten zu vereiteln schienen, doch immer neue Wege zu finden weiß, in denen er selbst das zweckwidrige Verhalten der Menschen für seine Zwecke benutzt und so schließlich doch sein Ziel erreicht (Röm. 1, 33—36). Es liegt in dieser Selbstbeschränkung Gottes, wonach er in seinem Tun sich durch das Verhalten der Menschen bestimmen läßt, keine Verkürzung seiner Weltherrschaft, sondern die höchste Verherrlichung derselben, weil sie die Offenbarung seiner Liebe ist, die ihre letzten Zwecke nur an freien Wesen erreichen kann und will.

4. Als Diener Gottes in seiner Weltregierung erscheinen in der Schrift vielfach die Engel. Schon im Alten Testament ist der Engel Gottes schlechthin vielfach der Vermittler der göttlichen Offenbarungen. Eben darum geht er ganz in seinem Beruf auf, seine Person verschwindet hinter der seines Auftraggebers, er redet im Namen Gottes und wird wie Gott selbst angeredet und verehrt. Wenn man aber darum gemeint hat, in ihm den Logos oder die zweite Person der Gottheit sehen zu müssen, so sind das dogmatische Fiktionen, die der Schrift gänzlich fernliegen. Die Engel sind und bleiben die Diener Gottes, die seine Befehle ausrichten (Ps. 103, 20 f.); sie behüten die Frommen (91, 11 f.) und tragen sie in Abrahams Schoß (Luk. 16, 22); aber sie führen auch das Strafgericht Gottes aus an denen, die plötzlicher oder schrecklicher Tod dahinrafft (2. Kön. 19, 35. Apostelgesch. 12, 23). Es ist nur ein Zeichen, wie die Erlösung als der eigentliche Zielpunkt der Weltregierung Gottes betrachtet wird, wenn sie Hebr. 1, 14 geradezu als Diener im Erlösungswerk bezeichnet werden. Schon dem Moses erscheint ein Engel im feurigen Busch (Apostelgesch. 7, 30. 35). Nach einer Vorstellung des späteren Judentums werden sie bereits als Vermittler der Gesetzgebung gedacht (Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Apostelgesch. 7, 38. 35). Sie vermitteln die Gottesoffenbarungen in der Kindheitsgeschichte des Täufers und Jesu,

wie bei seiner Auferstehung und Himmelfahrt (Mark. 16, 5 f. Apostelgesch. 1, 10 f.). Sie erretten die Apostel und bringen ihnen göttliche Weisungen (Apostelgesch. 12, 7—10. 8, 26. 10, 3. 7), in der Apokalypse vermitteln und deuten sie dem Seher die Gesichte der Zukunft. In ihrem Geleit erscheint Christus bei seiner Wiederkunft (1. Thess. 3, 13), sie versammeln seine Auserwählten um ihn (Matth. 24, 31) und überantworten die Gottlosen der Strafe (13, 41).

Aber aus alledem folgt durchaus nicht, daß die Schrift uns etwas über die Engel offenbaren oder eine Lehre von den Engeln geben will. Es ist ja überhaupt nicht der Zweck der Offenbarung, uns Erkenntnisse über irgendwelche übernatürliche Dinge mitzuteilen; sie will uns Gott offenbaren, um die wahre Religion in uns zu begründen, und die Schrift will seine Offenbarungen bezeugen, durch die er das getan hat. In die biblische Darstellung der Weltschöpfung läßt sich ohne Willkür nirgends die Erschaffung der Engel einreihen, da dieselbe uns nur die Gottesoffenbarung in der uns bekannten Schöpfung deuten will. Die Schrift nimmt diese Vorstellung als eine gegebene auf und legitimiert sie damit, wie Jesus selbst es getan. Es ist der religiösen Weltbetrachtung naturgemäß, sich das Walten Gottes überall als durch seine Diener vermittelt zu veranschaulichen und lebendig zu vergegenwärtigen. Es ist ebenso willkürlich, die Existenz der Engel zu leugnen, da wir die Welt nur kennen und kennen sollen, soweit sie uns zum Gebiet unserer Herrschaft gegeben ist, wie ihre Existenz zu einem Glaubenssatz zu machen.

Wenn man sich darauf beruft, daß die Schrift doch von Engelerscheinungen berichte, die diese Existenz voraussetzen, so übersieht man, daß dies die nächstliegende schriftstellerische Form war, in der innere Offenbarungen anschaulich dargestellt werden konnten. Dies zeigt die Ausmalung der Engelreden und -gespräche, sowie die einfache Tatsache, daß der erste Evangelist im Unterschiede von Lukas dieselben ständig in Träume verlegt (vgl. auch Apostelgeschichte 27, 23), unzweideutig. Jedenfalls werden die, welche in dieser Auffassung eine Verkürzung der Schriftwahrheit sehen, sich entscheiden müssen, wer von den Evangelisten recht hat, wenn zwei erzählen, die Weiber hätten am Grabe Jesu zwei Engel gesehen, die beiden anderen nur von einem wissen, und wie zwei daher jedenfalls dazu kommen, etwas Unwahres zu berichten. Die Schrift selbst zeigt klar genug, wie die Vorstellung nur dazu dient, das eigene Walten Gottes lebendig zu veranschaulichen. Wenn Hebr. 1, 7 sagt, daß Gott seine Engel in Winde und seine Diener in Feuerflammen verwandelt, so heißt es doch in dem dort ausdrücklich angezogenen Gotteswort

nur, daß er Winde zu seinen Boten und Feuerflammen zu seinen Dienern macht (Ps. 104, 4), also sich der Naturerscheinungen zur Ausführung seiner Zwecke bedient. Wenn Jesus mit Anspielung auf Jakobs Traum sagt, die Jünger würden die Engel Gottes ihm die göttliche Wunderhilfe vermitteln sehen (Joh. 1, 51), und Markus dem in der Versuchung bewährten Gottessohn die Engel allezeit zu Dienst bereitstehen läßt (1, 13), so hat doch Jesus selbst seine Machttaten bald auf den ihm verliehenen Geist (Matth. 12, 28), bald auf Gott selbst zurückgeführt, der diese Werke durch ihn wirke (Joh. 14, 10). Wenn er Matth. 26, 53 sagt, Gott könne ihm zum Schutze seine Engellegionen senden, so bedarf es dessen durchaus nicht, da er sich in seiner Gemeinschaft mit ihm allezeit unter seinem Schutze weiß (Joh. 8, 29). Wenn er Matth. 24, 31 seine Engel aussendet, um die Auserwählten um sich zu versammeln, so verheißt er Joh. 14, 3 persönlich zu kommen und die Seinen heimzuholen.

Auch sonst zeigt sich deutlich, wie wenig die Vorstellung mit festen Realitäten rechnet. Wenn die Vorstellung von den Schutzengeln der Völker (Dan. 10, 13) oder einzelner Menschen (Apostelgesch. 12, 15), insbesondere der Kinder (Matth. 18, 10), in der Apokalypse dahin fortgebildet wird, daß auch über Feuer und Wasser besondere Engel gesetzt sind (14, 18. 16, 5), und daß die einzelnen Gemeinden ihre Schutzengel haben (Offenb. 2. 3), so fließt diese Vorstellung in der Ausführung der apokalyptischen Briefe unvermerkt in die repräsentativer Personifikationen der Gemeinden über. Es ist durchaus nicht auffallend, daß zeitgenössische Vorstellungen zur Ausmalung dessen, was von den Engeln erzählt wird, aufgenommen werden bis auf die Engelnamen (Michael: Offenb. 12, 7, Gabriel: Luk. 1, 19), die Vorstellung von den Thronengeln, die unmittelbar vor dem Angesicht Gottes stehen (Offenb. 8, 2. 6), von starken Engeln, Erzengeln (1. Thess. 4, 16), und von den verschiedenen Engelordnungen (1. Petr. 3, 22). Aber wie wenig Gewicht Paulus darauf legt, erhellt daraus, daß er dieselben in verschiedener Reihenfolge und mit verschiedenen Namen aufzählt (Eph. 1, 21. Kol. 1, 16). In der Offenbarung erscheinen die Myriaden Engel, die den Thron Gottes lobend und preisend umgeben, ganz in einer Linie mit den vier Lebewesen und den vierundzwanzig Ältesten, die doch ohne Zweifel nur typische Repräsentanten der Schöpfung und der Erlösung sind.

Hier wird es klar, daß es noch ein anderes religiöses Bedürfnis ist, dem die Vorstellung von den Engeln dient, das Bedürfnis, das Ziel, zu dem Gott die Menschen bestimmt hat, verwirklicht zu schauen

und so sich lebendig zu vergegenwärtigen. So umgeben sie Hiob 38, 7 bereits bei der Weltschöpfung Gott, ihn lobend und preisend, als das himmlische Urbild der Gottesfamilie, wie sie Israel zu werden bestimmt war. Es ist bemerkenswert, wie im Alten Testament diese Seite der Vorstellung noch nicht vollkommen durchgebildet erscheint, sofern sie Hiob 4, 18. 15, 15 noch nicht als makellos betrachtet werden. Dagegen erscheint es Gal. 1, 8 nur noch als ein hypothetisch gesetzter Fall, der tatsächlich als unmöglich betrachtet wird, daß ein Engel etwas unrechtes tun sollte. An der Erlösung haben sie keinen Teil, weil sie ihrer nicht bedürfen (Hebr. 2, 16), aber sie freuen sich im Anschauen derselben (1. Petr. 1, 12. Eph. 3, 10). Wenn Jesus die vollkommenste Erfüllung des göttlichen Willens bezeichnen will, weist er auf die Art hin, wie derselbe unter den Engeln Gottes im Himmel geschieht (Matth. 6, 10); wenn er die himmlische Herrlichkeit schildern will, zu der die Auferstehung führt, sagt er: Die Auferstandenen werden sein wie die Engel im Himmel (Mark. 12, 25), die also auch zwar als Geister (Hebr. 1, 14), aber in himmlischer Leiblichkeit (1. Kor. 15, 40) gedacht sind. Als das höchste Weltziel betrachtet es Paulus, daß sie mit der erlösten Menschheit unter Christum als ihr Haupt zusammengefaßt werden (Eph. 1, 10), und so die durch die menschliche Sünde bewirkte Trennung zwischen der irdischen und himmlischen Geisterschöpfung wieder aufgehoben wird (Kol. 1, 20). Sie erscheinen als unsichtbar gegenwärtig in der Gemeinde, sie ermunternd und warnend (1. Kor. 4, 9. 11, 10. 1. Tim. 5, 21). Die Schrift hat nur das eine Interesse, gegenüber Verirrungen, wie sie früh aufkamen, die Vorstellung rein zu erhalten. In diesem Interesse betont Paulus, daß sie in die Gesamtheit der Kreatur, die in Christo geschaffen, mit einbeschlossen sind (Kol. 1, 16); und wie die Offenbarung Johannis nachdrücklich der Anbetung der Engel wehrt (Offenb. 19, 20. 22, 8 f.), so Paulus jeder Art eines Engeldienstes (Kol. 2, 18. 23).

5. Als der Widersacher Gottes, welcher die Liebesabsichten Gottes in seiner Weltregierung hindern will, erscheint in der Schrift überall der Teufel. Die Schlange, welche die ersten Eltern zur Sünde verführte, wird schon in den Apokryphen (Weish. 2, 24) und im Neuen Testament auf den Teufel gedeutet (2. Kor. 11, 3. Offenb. 12, 9). Jesus sieht in ihm den Menschenmörder von Anfang, weil er durch seine Verführung den Menschen den Tod gebracht hat (Joh. 8, 44). Alle Sünde ist sein Werk (1. Joh. 3, 8). Er heißt der Fürst dieser Welt (Joh. 12, 31. 16, 11), weil er in der gottfeindlichen Menschen-

welt unbeschränkt herrscht; bei Paulus der Gott dieser Weltzeit (2. Kor. 4, 4), weil die sündhafte Menschheit widerstandslos seiner Macht dahingegeben ist (1. Joh. 5, 19). Sein Geist ist es, der noch jetzt in den Söhnen des Ungehorsams wirkt (Eph. 2, 2). Wider das Erlösungswerk steht er in beständigem Kampfe. Er hat Jesum versucht (Matth. 4, 1 ff.) und versucht seine Jünger (Luk. 22, 31); er hat den Verräter verführt und so die Ermordung Jesu herbeigeführt (Luk. 22, 3. Joh. 13, 27). Er hindert den Erfolg der Predigt Jesu (Matth. 13, 19. 39), wie er die Wege seiner Boten durchkreuzt und ihre Arbeit zu vereiteln sucht (1. Thess. 2, 18. 3, 5), bis er von dem wiederkehrenden Messias aller Macht beraubt wird (Offenb. 20, 2).

Dennoch gilt auch hier, daß die Schrift keine Lehre vom Teufel gibt. Wenn es 1. Joh. 3, 8 heißt, daß er von Anfang sündigt, d. h. mit dem Sündigen den Anfang gemacht hat, so ist damit doch durchaus nicht gemeint, daß er uranfänglich ein böses Prinzip gewesen sei im dualistischen Sinne. Die Schrift hält es gar nicht einmal der Mühe wert, diesen Irrtum auszuschließen, der mit ihren religiösen Voraussetzungen von vornherein unvereinbar ist. Wenn Joh. 8, 44 die Tatsache, daß er nicht in der (objektiven) Wahrheit steht, darauf zurückgeführt wird, daß (subjektive) Wahrhaftigkeit, d. h. Liebe und Trieb zur Wahrheit nicht in ihm ist, so wäre diese psychologische Motivierung eine sinnlose Tautologie, wenn beides in gleicher Weise auf der Naturbeschaffenheit des Teufels beruhte. Aber nur durch wort- und sinnwidrige Mißdeutung hat man auch in diese Stelle oder in Stellen wie Luk. 10; 18. 1. Tim. 3, 6 die Lehre von einem Sündenfall des Teufels hineingedeutet. Die Schrift weiß davon nichts; und doch wäre das das erste und nächste, was über den Teufel lehrhaft auszusagen dringend notwendig wäre. Es gilt also auch hier, daß es sich dabei um eine Vorstellung handelt, welche sich mit innerer Notwendigkeit dem religiösen Bewußtsein aufdrängt. Je tiefer die Erkenntnis der Sünde wird, desto notwendiger wird die übermenschliche Macht der Sünde, mit welcher sie die Menschen betrügt, verführt und beherrscht, da sie nicht auf Gott zurückgeführt werden kann, einem übermenschlichen Widersacher Gottes zugeschrieben. Die Schrift und Jesus selbst nehmen diese Vorstellung als eine gegebene auf und haben sie damit legitimiert. Es ist völlig willkürlich, ihr die Berechtigung abzusprechen, da wir doch nicht beanspruchen dürfen, alle Grenzen der Schöpfung Gottes ermessen zu können; ebenso willkürlich aber, die Existenz des Teufels zu einem Glaubenssatz machen zu wollen.

Im Alten Testament sehen wir die Vorstellung erst im Werden; der

Satan erscheint noch als ein Engel Gottes, der vor seinem Angesicht steht, obwohl er seine Freude daran hat, die Menschen zu verklagen und zu versuchen (Hiob 1. Sacharj. 3, vgl. 1. Kön. 22, 19 ff.). Wenn Richter 9, 23. 1. Sam. 16, 44 Gott noch selbst einen bösen Geist sendet, so ist das nur der Ausdruck dafür, daß Gott den Sünder durch Täuschung und Verführung in immer tiefere Sünde dahingibt. Wenn Gott David in seinem Zorn zur Volkszählung veranlaßt (2. Sam. 24), so tut dies nach 1. Chron. 21 bereits der Satan. Es ist sachlich völlig bedeutungslos, wenn erst spätere fremdländische Einflüsse auf die formelle Ausbildung der Vorstellung in Israel eingewirkt haben; wie wir sie im Neuen Testament vorfinden, ist sie lediglich der Ausdruck einer tiefen Erkenntnis von der übermenschlichen Macht der Sünde. Zu jenen Ausgestaltungen gehört die Vorstellung eines ganzen Teufelsreiches (Matth. 12, 26) von unreinen Geistern, Dämonen oder Engeln (1. Kor. 6, 3. Matth. 25, 41. Offenb. 12, 7. 9), die wie die guten ihre verschiedenen Ordnungen haben (1. Kor. 15, 24. Kol. 2, 15), die in der Wüste (Offenb. 18, 2) oder in dem die Erde umgebenden Luftkreis wohnen (Eph. 2, 2) und als leiblose Geister das Verlangen haben, in Menschen- oder Tierleiber zu fahren (Matth. 8, 31). Im Zusammenhange damit erscheint die Vorstellung, wonach diese Satansengel gefallene Engel sind, deren Fall der Teufel veranlaßt hat (Offenb. 9, 1. 12, 9), und wird die Erzählung von den Gottessöhnen (1. Mos. 6, 1 ff.) auf einen Sündenfall von Engeln gedeutet (Jud. v. 6. 2. Petr. 2, 4). Dagegen ist die neuerdings vielverbreitete Annahme von Elementargeistern oder Gestirngeistern, die wohl gar an der Gesetzgebung beteiligt seien, exegetisch unnachweisbar und dem Geist wie dem Vorstellungskreise des Neuen Testaments völlig fremd. Hier ist der Teufel oder Satan der Böse schlechthin (Matth. 13, 19. 1. Joh. 2, 13), mag er auch sonst mit volkstümlichen Namen wie Beliar (2. Kor. 6, 15) oder Beelzebul (Mark. 3, 22) genannt werden.

Ein gewisses Schwanken der Vorstellung zeigt sich nur in dem Verhältnis des Teufels zu dem Übel, welches Folge der Sünde ist. Am klarsten ist dasselbe noch bei den sogenannten Dämonischen. Wie viel Volksaberglaube sich auch an die Vorstellung von der Besessenheit knüpfte, im Neuen Testament erscheint dieselbe noch rein geistig gedacht. Nicht anders wie der Teufel in Judas fährt, um ihn zum Verrat zu verführen, und wie der Geist des Antichrist seine Pseudopropheten inspiriert (1. Joh. 4, 1 ff.), befinden sich die Besessenen in der Gewalt des unreinen Geistes, der sie inspiriert (Mark. 1, 23. 34). Wenn bei ihnen die sittliche Gebundenheit durch die bösen Mächte auch

Krankheitserscheinungen physischer oder psychischer Art zur Folge gehabt hat, so ist es nur naturgemäß, daß dieselben auf die Wirkung des bösen Geistes zurückgeführt werden, der sie in seiner Gewalt hat und aus ihnen redet. Wie die Dämonen wissen, daß ein Gott ist und vor einem Gericht zittern (Jak. 2, 19), so erkennen sie in den Besessenen den Messias als den Bezwinger der Satansherrschaft und fürchten, von ihm der Höllenqual überantwortet zu werden (Matth. 8, 29). An den Folgen der Sünde kommt den Besessenen ihr Verfallensein an die satanischen Mächte zum Bewußtsein, und dies weckt in ihnen ein Verlangen nach Erlösung, die ihnen dann durch Jesu Teufelaustreibungen vermittelt wird. Beides zeigt wenigstens, daß die moderne Vorstellung, als habe es sich bei jenen Besessenen nur um Nervenkranke gehandelt, die im Neuen Testament vorliegenden Tatsachen nicht erklärt. Allein auch andere Krankheiten werden Luk. 4, 39 als eine dämonische Macht gedacht, die Jesus bedräut. Es zeigt sich in unserer Überlieferung ein gewisses Schwanken, wonach auch Krankheiten, die ursprünglich nicht mit der Besessenheit im Zusammenhang standen, auf solche zurückgeführt werden (Luk. 13, 11 ff. Matth. 17, 15 f. 18).

Als ein übermenschliches Wesen ist der Teufel mit höheren Kräften ausgerüstet und kann Zeichen und Wunder tun (2. Thess. 2, 9). Paulus übergibt den unbußfertigen Sünder dem Satan, daß er ihn mit leiblicher Krankheit heimsuche (1. Kor. 5, 5), und führt ein quälendes Leiden, von dem er heimgesucht wird, auf einen Satansengel zurück, der ihn mit Fäusten schlägt (2. Kor. 12, 7). Aber wenn er dort sich bewußt ist, dies nur in der Kraft und im Auftrage Christi zu tun, und hier Christum um Abwendung des Leidens bittet (12, 8), so erhellt, daß Satans Macht über das Naturleben nur als so weit gehend gedacht ist, wie es Gottes Wille ist. Dahin gehören auch die höllischen Plagen, die von Satansengeln heraufgeführt werden (Offenb. 9) und doch als göttliche Strafgerichte gedacht sind, welche zur Buße führen sollten (9, 20). Als der Machthaber über den Tod aber wird der Teufel Hebr. 2, 14 nur insofern betrachtet, als er sich des Todes als Mittel bedient, um den Menschen in seine Gewalt zu bekommen und ihn dem Verderben zu überliefern, in das er ihn durch die Verführung zur Sünde hat bringen wollen. Es ist das doch der Sache nach nichts anderes, als wenn 1. Kor. 15, 56 die Sünde als der Stachel betrachtet wird, mit welchem der Tod die Menschen tötet. Wie hier durch die Erlösung dem Tode diese Macht genommen ist, so ist dort der Teufel seiner Macht beraubt und damit alle Todesfurcht beseitigt. Überhaupt zeigt auch hier die Schrift nur das Interesse,

jeden Mißbrauch dieser Vorstellung zur Entschuldigung der Sünde abzuwehren. Die Weltherrschaft des Teufels ist ihm von Gott verliehen (Luk. 4, 6), d. h. nur über eine Welt, die sich in die Knechtschaft der Sünde begeben hat, besitzt er seine Gewalt. Wie er an Christo nichts fand, woran er mit seiner Verführung anknüpfen konnte (Joh. 14, 30), so flieht er, wenn der Gläubige ihm Widerstand leistet (Jak. 4, 7); das ganze Erlösungswerk zielt darauf ab, ihn seiner Macht zu berauben. Von einer Aussicht auf Erlösung für den Teufel und seine Engel weiß die Schrift nichts; ihnen ist das ewige Feuer bereitet (Matth. 25, 41), dem der Satan nach seiner definitiven Besiegung überantwortet wird (Offenb. 20, 10).

§ 9. Die Heilsvorbereitung

1. Ist das Ziel der göttlichen Weltregierung die Erlösung der Menschheit von der Sünde, die sie an der Erreichung des ihr bestimmten Zieles verhindert hat, so zieht sich durch die ganze vorchristliche Geschichte wie ein roter Faden hindurch die Vorbereitung auf die Vollendung der Heilsoffenbarung in Christo. Wenn Gott die Völker ihre Wege gehen ließ (Apostelgesch. 14, 16), so ist damit nur gesagt, daß er sie nicht die Wege einer Heilsgeschichte im engeren Sinne führte wie das Volk Israel; aber keineswegs, daß er damit auf ihre Vorbereitung für das Heil verzichtete. Zunächst freilich betrachtet Paulus die Zeit des Heidentums als eine Zeit der Unwissenheit; aber wenn er von einem gnädigen Übersehen derselben redet (Apostelgesch. 17, 30), so ist damit gesagt, daß diese Unwissenheit keineswegs unverschuldet war. Mittels der Uroffenbarung (§ 2, 1) hätten ja auch die Heiden Gott erkennen können; aber da sie dieselbe eben nicht genutzt hatten, wie sie genutzt werden soll, so blieben sie Unverständige und Unmündige (Röm. 2, 20), wie es an sich dem Kindheitszustande der Menschheit entsprach. Was sie in ihm von Religion besaßen, konnten nur schwache und armselige Elemente der Religion sein (Gal. 4, 19), die nicht bewirken konnten, was alle Religion bewirken will (die Gottwohlgefälligkeit) oder verleihen, was sie erzielen will (das Heil). Denn während die Religion die freie Verehrung des wahren Gottes ist, kannten sie das Wesen der Gottheit nicht und blieben gebunden an den Dienst von Wesen, die doch in Wahrheit nicht Götter sind (Gal. 4, 8). Aber schon diese Betrachtung des Heidentums als einer dem Kindheitsalter der Menschheit entsprechenden Elementarreligion weist doch voraus auf eine Zukunft, wo die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts es weiterführen wollte zur religiösen Reife. Es lag dem Apostel in einer Missionspredigt wie im Verkehr mit den jungen Heidengemeinden sicher am nächsten, bei diesem Gesichtspunkt stehen zu bleiben. Das empirische Heidentum hatte ja, was es von Religion besaß, von den Vätern überkommen, ihr unreifer Zustand war also relativ ein unverschuldeter, wenn er auch immer Gott mißfällig blieb.

Aber die Beurteilung dieser Anfängerreligion mußte noch einen Schritt weiter gehen. Jene sogenannten Götter (1. Kor. 8, 5), welche die Heiden verehrten, waren zwar ihrer Natur nach keine Gottheiten, aber auch keineswegs Phantasiegebilde, sondern Dämonen (10, 20). Paulus konnte die Ablenkung der Heiden von dem in der Schöpfung sich offenbarenden Gott zu anderen Wesen sich nach der Weise seiner Zeit nur durch den Betrug der bösen Geister erklären, die ihre Verehrung auf sich gezogen hatten. Das war freilich nur möglich, wenn sie durch dieselben bewußt- und willenlos zu den sprachlosen Götzen hingeführt wurden, in denen sie Gottheiten zu verehren glaubten und in Wahrheit Dämonen verehrten (12, 2). Alle Herrlichkeit hellenischer Philosophie konnte der rein religiösen Betrachtung des Apostels nur als Torheit erscheinen, da sie Gott in seiner in der Schöpfung offenbar gewordenen Weisheit nicht erkannte (1, 20 f.), und er sah sie schon im Alten Testament als solche verurteilt (3, 19 f.).

Dazu kam, daß die Dämonen ihre Verehrung nur auf sich ziehen konnten, um die Heiden zur Unsittlichkeit zu verführen. Als die spezifisch heidnischen Kardinallaster betrachtet Paulus überall die Unzucht, welche durch die Verwüstung des Geschlechtslebens die Grundlagen des sozialen Lebens zerstört, und die Habsucht, welche das gottgeordnete Verhältnis des Menschen zur Natur umkehrt, indem er sie zu seinem Götzen macht (Kol. 3, 5, vgl. Matth. 6, 24). So ist das Charakteristikum des Heidentums geistige Finsternis und prinzipielle Lossagung von aller Gottesordnung (2. Kor. 6, 14 ff.). Aber eben in dieser Entwickelung, welche aus der Unreife der Anfängerreligion zu dieser völligen Verkehrung des religiös-sittlichen Lebens führen mußte, sieht Paulus das richterliche Walten Gottes. Denn daß die Menschheit in jener Unreife blieb, war doch zuletzt eine Folge ihrer selbstverschuldeten Abkehr von der Urreligion in die Torheit des Götzendienstes und den Frevel des Naturdienstes (Röm. 1, 21 ff.). Paulus sieht also im Götzendienst keineswegs rohe Verehrung von Götzenbildern; aber wenn diese Menschen- oder Tiergestalten, die sie kunstfertig aus Gold oder Silber hergestellt (Apostelgesch. 17, 29), doch ihre göttlichen Wesen abbilden sollten, so mußten diese der Kreatur ähnlich sein, die sie damit an die Stelle des Schöpfers setzten. Wie hoch sie auch die in ihren Götterbildern verehrten Wesen hielten, sie konnten doch immer nur geschöpfliche Wesen sein (Röm. 1, 23. 25). Wie Paulus hiernach den Dämonenkult als Kreaturvergötterung auffaßt, so verfolgt er die Unzuchtsünde des Heidentums in ihre greuelvollste Gestalt, wo sie ebenfalls zur völligen Verkehrung der göttlichen Schöpfungsordnung führt in den

unnatürlichen Wollustlastern (Röm. 1, 24—27). Er sieht darin aber einen inneren notwendigen Zusammenhang, ein Zorngericht Gottes (1, 18), welches zur Strafe für die Verkehrung der Religion die Heiden in die Verkehrung des sittlichen Lebens dahingab; und betrachtet als den Gipfel dieses Strafgerichts ihre Dahingabe in einen Sinn, in dem das sittliche Unterscheidungsvermögen so gut wie ausgelöscht war (Röm. 1, 28—31, vgl. Eph. 4, 19). Aber eben weil er in dieser Entwickelung eine Offenbarung des göttlichen Zornes sieht, der Sünde mit Sünde straft, indem er sich die Sünde in all ihren Konsequenzen auswirken läßt, kann er in seiner Missionspredigt an das bevorstehende göttliche Zorngericht anknüpfen (1. Thess. 1, 9 f. Apostelgesch. 17, 31 f.). Er setzt voraus, daß dadurch im Heidentum das Bewußtsein eines rettungslosen Verderbens und das Verlangen nach Errettung von dem göttlichen Zorn geweckt ist.

Andrerseits sieht doch Paulus auch in der Verehrung „unbekannter Götter" ein dem Heidentum selbst noch verborgenes Verlangen nach einer höheren und besseren Religion (Apostelgesch. 17, 23), an das er mit seiner Heilsbotschaft anknüpfen konnte. Und wenn er von solchen redet, welche von Natur den Willen Gottes tun (Röm. 2, 14. 26 f.), so muß er annehmen, daß die nie gänzlich zu vernichtenden Wirkungen des natürlichen Sittenbewußtseins in der Uroffenbarung doch auch von positiver Seite in einzelnen ein sittliches Streben geweckt hatten, das der Heilsbotschaft empfänglich entgegenkam. Noch stärker tritt dies bei Johannes hervor. So grell auch die Apokalypse das Heidentum als die eigentliche Stätte der satanischen Herrschaft schildert, die sich allen Bußmahnungen Gottes verschließt, und aus der darum einst die Großmächte der Gottes- und Christusfeindschaft hervorgehen werden, so kennt doch auch er nach dem Worte Jesu (Joh. 10, 16) im Heidentum zerstreute Gotteskinder, die nur gesammelt und der Leitung des guten Hirten unterstellt werden dürfen, um ihm als seine Schafe anzugehören (11, 52). Johannes scheint also noch stärker als Paulus eine heidnische Weisheit und Tugend anzuerkennen, welche unter den Einwirkungen der vorbereitenden Gnade die Herzen dem kommenden Heil öffnete. Es ist wohl kein Zweifel, daß er diese Wirkungen auf den Logos zurückführte, der ja als das Licht der Menschen überhaupt jeden Menschen erleuchtet (1, 4. 9). Wenn Paulus mehr von negativer Seite her in der Entwickelung des Heidentums die göttliche Pädagogie sah, welche durch die Erfahrung des rettungslosen Verderbens, in welche jene Entwickelung führte, die Herzen für die Botschaft von der erlösenden Gnade vorbereitete, so hat Johannes mehr

von positiver Seite her eine solche Heilsvorbereitung auf dem Boden des Heidentums angenommen. Daß beide für das menschlich Große und Schöne, das sich sonst auf dem Gebiet des Heidentums entwickelte, keinen Blick haben, liegt daran, daß sie dasselbe ausschließlich vom religiösen Gesichtspunkt aus beurteilen.

2. Ganz anders stand es in Israel als dem eigentlichen Volk der Heilsoffenbarung. Der eigenartige Vorzug Israels vor den Völkern umher besteht aber nicht zunächst in einem diesen fehlenden religiösen Leben, da dasselbe ja zu allen Zeiten von seinen Propheten als ein höchst mangelhaftes erkannt und das Volk wegen seiner heidnischen Sünden gestraft wurde. Es war vielmehr das eigentümliche Verhältnis, in das Gott zu diesem Volk getreten war, indem er es in den Vätern zu seinem Eigentum und zum Gegenstand seiner Liebe erwählt hatte (Röm. 11, 16. 28). Israel konnte sich Gottes als seines Gottes rühmen (2, 17), es besaß die Kindschaft (9, 4), und dieser Vorzug war auf Grund der Treue Gottes ein unverlierbarer (3, 3. 11, 29), ganz abgesehen von der Frage, wie weit sich in ihm die wahre Religion, zu deren Träger es bestimmt war, verwirklichte. Aber um dies Volk auch tatsächlich zu seinem Eigentum zu machen, wozu es bestimmt war, hatte Gott ihm ein Gesetz, eine Lebensordnung gegeben, die es von den Heiden umher wie ein Zaun (Eph. 2, 14) abgrenzte. In diesem Gesetz besaß Israel die Erkenntnis des göttlichen Willens oder der Wahrheit in ihrer vollen Ausgestaltung (Röm. 2, 20). Dabei ist überall das Gesetz wie von Jesu selbst (Matth. 5, 18) als ein untrennbares Ganzes gedacht (Gal. 5, 3, vgl. Jak. 2, 10); einen Unterschied zwischen den ethischen, rituellen und sozialen Vorschriften desselben kennt das Neue Testament nicht; auch den im Gesetz geordneten Kultus zählt Paulus ausdrücklich unter den Vorzügen Israels auf (Röm. 9, 4). Die moderne Vorstellung, daß ein Teil desselben nach Paulus wenigstens erst von Engeln oder Naturgeistern hinzugefügt sei, ist völlig unbegründbar und widerspricht den direktesten Aussprüchen des Apostels (vgl. auch 7, 12). Freilich lag nun die Tatsache vor, daß auch in Israel dieses Gesetz nicht erfüllt wurde, wie es erfüllt werden sollte. Paulus schließt die Juden ebenso wie die Heiden unter das Urteil ein, daß sie unter der Sündenherrschaft ständen (Röm. 3, 9, vgl. Eph. 2, 3); er betont ausdrücklich, daß das Gesetz auch sie unter sein Urteil über die allgemeine Sündhaftigkeit einschließen wolle, da es im Wesen eines Gesetzes liege, daß es immer nur den Abstand der menschlichen Erfüllung von der göttlichen Forderung auf-

deckt und so Erkenntnis der Sünde wirkt (Röm 3, 19 f.). Er selbst hatte unter dem Gesetz die Erfahrung gemacht, daß das Gesetz, gerade weil es vom (göttlichen) Geiste eingegeben, an der fleischlichen Natur des Menschen einen Widerstand finde (7, 14), durch den es ihm unmöglich werde, seine Erfüllung zu bewirken (8, 3). Vielmehr lehrte dieselbe Erfahrung, daß das positive Verbot nur die Lust zur Übertretung aufstachele (7, 7—11) und den Menschen so unter die Herrschaft der Sünde bringe, die immer neue Übertretungen zur Folge hat. Da diese aber den Zorn Gottes hervorrufen (4, 15), so schien das Gesetz das Heil nicht vorzubereiten, sondern zu verhindern. Dennoch mußte Paulus diesen Erfolg für von Gott beabsichtigt halten, da das Gesetz einem sündigen Volke gegeben war, bei dem er kein anderer sein konnte. Darum scheut er sich nicht, den scheinbar so paradoxen Satz auszusprechen, daß das Gesetz gegeben sei, um die Übertretungen zu mehren (Röm. 5, 20. Gal. 3, 19), und den Menschen dadurch in den Ungehorsam gleichsam festzubannen, damit ihm jeder andere Weg zum Heil versperrt sei als der, welchen Gott die Menschen zu führen beabsichtigte (Gal. 3, 22 f.). Der Mensch sollte erkennen, daß er aus eigener Kraft das Heil nicht erwerben könne, daß er der göttlichen Gnade bedürfe. Das ist der Sinn, in welchem Paulus das Gesetz einen Zuchtmeister auf Christum nennt (3, 24), in welchem er die Gebundenheit Israels an das Gesetz jenen elementaren Anfängen der Religion gleichstellt, wie sie sich für die noch unmündige Menschheit ziemte (4, 2—9).

Natürlich ist diese aus der eigenen Erfahrung abstrahierte Betrachtung der pädagogischen Bedeutung des Gesetzes eine einseitige, wie alle individuelle Erfahrung. Paulus, der nach seinen pharisäischen Anschauungen durch die Erfüllung des Gesetzes sich das Heil verdienen wollte, hatte sich dadurch nur immer tiefer in den heillosen Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Wollen und Vollbringen verwickelt; ihn hatte der Eifer um dieses Gesetz zu der schwersten Sünde seines Lebens getrieben. Dennoch bleibt sie typisch für alle, die auf dem Wege der Selbstgerechtigkeit zu Gott gelangen wollen. Aber die Geschichte Israels lehrt, daß das Gesetz auch eine ganz andere Wirkung haben konnte. Aus den Psalmen tönen uns überall die Bekenntnisse der Frommen entgegen, die an dem Gesetz ihre Lust und höchste Freude hatten. Wir sehen aus ihnen zugleich, wie sie dadurch keineswegs sündlos geworden zu sein meinen, sondern immer wieder um Vergebung flehen, aber derselben auch zuversichtlich gewiß sind auf Grund des Liebesverhältnisses, in das Gott zu ihnen getreten. Es ist klar, daß alle diese durchs Gesetz positiv vorbereitet

waren auf die vollendete Gottesoffenbarung in Christo, die ihnen erst zur vollen Erfüllung des Gesetzes und damit zur Heilsvollendung verhelfen konnte. Diese Seite der Sache tritt besonders in den Reden Jesu bei Johannes hervor. Wenn Jesus in Israel schon solche vorfindet, welche die Wahrheit tun (Joh. 3, 21), aus der Wahrheit sind, weil sie innerlich sich durch sie bestimmen lassen (18, 37) oder aus Gott sind (8, 47), so kann dies nur durch die Gesetzesoffenbarung in ihnen gewirkt sein. Es ist bemerkenswert, wie Johannes hier genau dieselben Ausdrücke braucht, mit denen er sonst den christlichen Heilsstand zu beschreiben pflegt; er sah darin bereits eine vorbereitende Verwirklichung desselben. Jesus hatte ja gesagt, wer den Willen Gottes tun *wolle*, werde ihn erkennen als den, der er ist (7, 17). Hatte das Gesetz nur diesen Willen geweckt, so hatte es seinen Beruf erfüllt, zu Christo zu führen. Diese für das Heil empfänglichen Seelen waren Gottes Eigentum bereits gewesen (17, 6. 9) und wurden darum Schafe der Herde Christi (10, 14. 27).

Es scheint, als ob das alles doch höchstens von dem Teile des Gesetzes gelten könne, der spezifisch ethischen Inhalts war. Allein die Geschichte hat gelehrt, daß dem nicht so war. Der Hebräerbrief zeigt, daß man auch in der vom Gesetz geordneten kultischen Sühnanstalt eine abbildliche Vorausdarstellung des in Christo gegebenen Heils sehen konnte (10, 1), und seine großartige Durchführung dieses Gedankens hat sicher viele in Israel zum Verständnis desselben geführt. Wenn Jesus in dem Gleichnis Mark. 7, 15 die levitische Reinigkeitsordnung zum Gleichnisbilde setzt für die von ihm geforderte sittliche Reinheit, so mußte dieselbe ernsten Gemütern von vornherein das Bewußtsein wecken, daß jene nur durch diese erfüllt werden könne (Luk. 11, 40), wie ja die Propheten von jeher die leibliche Beschneidung auf die Herzensreinigung gedeutet hatten (§ 2, 3). Wir werden sehen, wie an der alttestamentlichen Kultusordnung die neutestamentliche Zeit sich vielfach über die tiefste Bedeutung des Heils in Christo orientiert hat. Auch dem Apostel Paulus ist diese Bedeutung der alttestamentlichen Gesetzesvorschriften nicht verborgen geblieben (Kol. 2, 17). So hat schon das Gesetz mit seinen Ordnungen eine weissagende Bedeutung auf Christum und weist hinüber auf eine noch direktere Heilsvorbereitung in Israel.

3. In einer seiner ersten Reden erklärt Petrus, daß die abrahamitische Verheißung (1. Mos. 22, 18) in der Sendung Jesu sich zu erfüllen begonnen habe (Apostelgesch. 3, 25). Auch Paulus sieht dieselbe in Christo erfüllt (Röm. 4, 13. Gal. 3, 16). Er, wie der Hebräerbrief,

weiß sehr wohl, daß diese Verheißung zunächst auf eine große Nachkommenschaft ging (Röm. 4, 18. Hebr. 6, 13 f.); aber namentlich der letztere sieht darin bereits die Verheißung des von Christo gebrachten Heils in seiner letzten himmlischen Vollendung (11, 10. 13. 16). Ob man sich das in der mehr schriftgelehrten Weise jener Zeit vermittelte oder in mehr geschichtlicher Weise in dem Beginn der göttlichen Heilsoffenbarung ihr letztes Ziel mitverheißen sieht, bleibt sich in der Sache gleich. Alle Propheten Israels haben auf eine letzte Vollendung der Gottesoffenbarung gehofft, in welcher sich das ihrem Volke verheißene Heil verwirklichen werde; und ihre Weissagung hat diese Hoffnung je und je in Israel lebendig erhalten und so das Volk auf die Erfüllung derselben vorbereitet. Diese Weissagung war die Verkündigung des göttlichen Ratschlusses, wonach Gott selbst die Vollendung der Theokratie, die Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals herbeiführen werde (vgl. § 2, 3). Sahen wir, daß es überhaupt keinen göttlichen Weltplan gibt, welcher alle Einzelheiten der Entwickelung im voraus festsetzt (§ 8, 3), so gilt das natürlich auch von der Ausführung dieses göttlichen Heilsratschlusses über Israel. Die Weissagung ist keine Vorhersagung einzelner zukünftiger Ereignisse. Nur die heidnische Mantik kann eine solche zu geben beanspruchen, weil sie auf der Voraussetzung des Fatums beruht, das unerbittlich und ohne Rücksicht auf das Verhalten der Menschen sich durchsetzt. Alle Gottesverheißungen sind an ein bestimmtes Verhalten der Menschen geknüpft, und die Art ihrer Erfüllung bemißt sich nach demselben auf Grund der Heiligkeit und Liebe Gottes, welche seiner Weisheit die Wege ihrer Verwirklichung zeigen (§ 8, 3).

Aber freilich konnten die Propheten den göttlichen Heilsratschluß nicht in der Form eines abstrakten Lehrsatzes verkündigen, wenn sie im Volke eine lebendige Hoffnung auf die Heilszukunft wecken wollten. Sie konnten nur das durch die göttliche Offenbarung in ihnen gewirkte Hoffnungsbild verkündigen, welches durch die Verhältnisse und Bedürfnisse ihrer Gegenwart seine Form erhielt. Darum ist das Bild von der Art, wie sich die Propheten das Kommen der Heilszukunft denken, nach ihrer Individualität wie nach ihrer geschichtlichen Situation ein so außerordentlich verschiedenes. Bald denken sie dieselbe durch Gott selbst herbeigeführt, bald durch den letzten und höchsten Gottgesandten. Bald erwarten sie denselben als einen sieghaften und segenspendenden König aus dem Stamme Davids, bald als einen Knecht Gottes, der die Sünden seines Volkes trägt. Immer aber wird die erhoffte Heilszukunft als unmittelbar nahe gedacht, weil mit der durch ihre Wirksamkeit erstrebten Bekehrung des Volkes sofort eintretend.

Eben darum können sie sich auch die Verwirklichung jener Vollendung der Theokratie nur in der Form vorstellen, die sie in den Verhältnissen ihrer Gegenwart annehmen würde; alle Segnungen, welche dieselbe über das Volk bringen mußte, nur nach den Bedürfnissen ihrer Gegenwart bemessen. Zeit und Stunde hat keiner der Propheten vorhergewußt, wie 1. Petr. 1, 10 f. ausdrücklich sagt, und darum auch nicht die Art und Gestalt, welche die Erfüllung nach den Bedingungen des Zeitpunktes, in dem sie eintrat, annehmen mußte. Es ist ganz vergeblich, eine messianische Dogmatik aus ihren Weissagungen herstellen zu wollen, als hätten sie ein bestimmtes Programm gekannt, nach welchem sich die Heilszukunft abspielen müsse.

Die endliche Verwirklichung derselben hat tatsächlich ebensoviel Einzelzüge der Weissagung unerfüllt gelassen, wie sie andere erfüllt hat. Diese Art der Verwirklichung hat ja die tragische Verwickelung in dem geschichtlichen Leben Jesu herbeigeführt, die schließlich nach Gottes Rat doch zur letzten Vollendung seines Werkes führen mußte. Andrerseits war es gewiß eine providentielle göttliche Fügung, wenn so vieles einzelne sich genau so erfüllte, wie es von den Propheten gehofft und vorgestellt war, weil nur so dem Volke die Gewißheit gegeben werden konnte, daß in Jesu wirklich das von den Propheten geweissagte Heil erschienen war. Für die religiöse Bedeutung Jesu und das bleibende Heil in ihm ist es doch gänzlich gleichgiltig, ob er aus Davids Samen gekommen, ob er in Bethlehem geboren war, ob er seinen Einzug in Jerusalem als der Friedenskönig auf einem Esel gehalten hatte; aber für die Erzeugung des Glaubens, daß er der Messias sei, und für das Verständnis der Art, in der er es sein wollte, war das durchaus wesentlich. Es hat hier seine buchstäbliche Wahrheit, daß dies geschehen mußte, damit die Weissagung erfüllt werde (Matth. 21, 4). Es war nicht geweissagt, weil es so kommen mußte, sondern es kam so, damit in der Erscheinung Jesu die Erfüllung des von den Propheten verkündigten göttlichen Heilsratschlusses erkannt werde. Es gehörte ja mit zu der Heilsvorbereitung in Israel, daß ihm heilige Schriften geschenkt waren, in denen nicht nur die göttliche Willensoffenbarung, sondern auch die göttliche Heilsverheißung durch die Propheten dem Volke immer wieder vor Augen gestellt waren, um die Hoffnung auf die Heilszukunft in ihm lebendig zu erhalten. Aus ihnen konnte, als diese Heilszukunft kam, der Nachweis geführt werden, daß die göttliche Heilsbotschaft, welche die Apostel brachten, längst von Gott durch seine Propheten in heiligen Schriften vorherverheißen war (Röm. 1, 1 f.), und so mittels prophetischer Schriften der jetzt ver-

wirklichte Heilsratschluß als der von Ewigkeit her gefaßte kundgemacht werden (16, 25 f.).

Es scheint freilich, als sei dadurch erst eine große Schwierigkeit geschaffen, sofern von den Zukunftsbildern der Propheten so viele Einzelzüge auch nicht erfüllt wurden. Aber diese Schwierigkeit existiert doch nur für uns, die wir die Weissagungen der Propheten geschichtlich betrachten, d. h. fragen, was sie ihren Zeitgenossen damit sagen wollten. Für die damalige Zeit bestand sie eben nicht, weil die damalige Schriftbetrachtung so nicht fragte, sondern die Schrift lediglich vom religiösen Gesichtspunkt aus betrachtete, d. h. fragte, was Gott durch sie denen, die sie lasen, sagen wollte (§ 3, 1). Es gehört offenbar zu den providentiellen Fügungen, daß von dieser Schriftauffassung aus sich nicht nur jene Schwierigkeit verbarg, sondern vielmehr der Nachweis einer buchstäblichen Schrifterfüllung möglich wurde, durch welche der Zusammenklang von Weissagung und Erfüllung und damit die Gewißheit der Identität des göttlichen Heilsratschlusses in der alttestamentlichen und neutestamentlichen Zeit ungleich handgreiflicher und wirksamer dargelegt werden konnte. Es ist eine Verkennung und Verleugnung dieser göttlichen Fügung, welche so wesentlich zur Heilsvorbereitung diente, wenn man mit exegetischen Künsten, die doch zuletzt auf leere Selbsttäuschung herauskommen, die neutestamentliche Auslegung in die alttestamentliche Schrift hineintragen oder jene nach dieser umdeuten will.

4. Israel las in seinen heiligen Schriften nicht nur das Gesetz und die Verheißung, sondern auch die Geschichte des Volkes; freilich nicht als pünktliche Aufzählung all ihrer einzelnen Ereignisse, sondern als Darstellung der göttlichen Leitung des Volkes und seiner Heilsabsichten mit ihm. Dann aber mußte diese ganze Geschichte dazu dienen, die Zeit der Erfüllung derselben vorzubereiten; man verstand sie also erst ganz, wenn man in ihr überall das Vorbild und Vorspiel dessen sah, was dereinst kommen sollte. In diesem Sinne fand man in der ganzen Geschichte Israels eine typische Weissagung und insofern mit vollstem Recht, als ja die gottgeleitete Geschichte der Vergangenheit ihrem Wesen und den in ihr waltenden Ordnungen nach nur dieselbe sein konnte wie die der Zukunft, die sie verhieß und vorbereitete. Wenn man freilich in einzelnen Personen und Ereignissen der alttestamentlichen Zeit ausdrückliche Typen der Personen und Ereignisse der Heilszukunft sehen wollte, so hatte das genau soviel Recht und Unrecht wie die buchstäbliche Deutung der prophetischen Weissagungen auf solche. Jedenfalls konnte erst die Zukunft selbst lehren, welche Ereignisse

der messianischen Zeit man aus dem Walten Gottes in der Vergangenheit des Volkes verstehen lernen sollte.

Vorausgesetzt war dabei nur, daß die Zeit der Erscheinung Jesu eben die war, auf welche alle bisherigen Führungen Gottes abzielten (1. Kor. 10, 11). Das aber hatte doch Jesus selbst gesagt, wenn er verkündigte, daß die Zeit erfüllt sei (Mark. 1, 15), welche verfließen mußte, bis die nach Gottes Rat notwendige Heilsvorbereitung vollendet war. Paulus vergleicht diesen Zeitpunkt mit dem, welchen der Vater testamentarisch festgesetzt hat für die Einsetzung des Sohnes in die freie Verfügung über seinen Erbbesitz (Gal. 4, 2. 4). Natürlich war derselbe nicht chronologisch fixiert, da erst die Zukunft lehren konnte, wann durch seine Weltregierung das Ziel erreicht war, das die Erscheinung der vollendeten Gottesoffenbarung ermöglichte. Wir bemühen uns nachzuweisen, welche allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse es waren, die für das Auftreten und den Weltsieg des Christentums den Zeitpunkt als geeignet erscheinen ließen. Aber so wenig die Menschheit von sich aus etwas zu dem verheißenen und erhofften Heil beitragen konnte, so wenig konnte ihre Entwickelung positiv den für sein Erscheinen geeigneten Zeitpunkt herbeiführen. Es konnte sich immer nur darum handeln, die Empfänglichkeit für das zu bringende Heil, sei es auf negativem, sei es auf positivem Wege zu wirken. Am vollkommensten war dies eben auf dem Boden Israels geschehen; und darum ist Jesus nicht nur in Israel aufgetreten, sondern auch mit seinem und seiner ersten Jünger Wirken nach Gottes Rat auf Israel beschränkt geblieben. In den Kreisen der Frommen in Israel, an denen das Gesetz und die Verheißung ihre Absicht erreicht hatten, gab es tatsächlich solche empfängliche Seelen, welche infolge jener göttlichen Pädagogie das Heil mit vollem Verständnis und Verlangen aufnehmen konnten. Waren das aber immer nur einzelne in Israel und gab es solche auch draußen in der Heidenwelt (Joh. 10, 16), so waren damit tatsächlich bereits die Schranken überschritten, in denen sich bisher die Heilsgeschichte abgespielt hatte. Im Rahmen der Geschichte eines einzelnen Volkes hatte sie begonnen; aber ihren Zweck hatte sie doch nicht an dem Volke als solchem erreicht. Damit war schon für die Verwirklichung des Heils ein Neues gegeben; es war damit dem Universalismus des Christentums der Weg bereitet.

Zweiter Teil

Das Heil in Christo

§ 10. Der Gottes- und Menschensohn

1. Die apostolische Verkündigung beginnt damit, den Beweis zu führen, daß der gekreuzigte und auferstandene Jesus von Nazareth der Messias sei (Apostelgesch. 2, 36). Dieser nach Ps. 2, 2 in der damaligen Schriftgelehrsamkeit gangbare Ausdruck (vgl. Mark. 12, 35) bezeichnet den, welchen Gott zum höchsten Beruf durch die Salbung mit seinem Geist (Hebr. 1, 9 nach Ps. 45, 8. Luk. 4, 18 nach Jes. 61, 1) ausgerüstet hat. Als den Gesalbten hatten ihn einst seine Jünger bekannt (Mark. 8, 29), was Johannes 6, 69 dahin erläutert, daß er der Gottgeweihte schlechthin (vgl. auch Mark. 3, 11) sei. Der Beruf aber, zu dem er durch seine Salbung geweiht war, brauchte nicht näher bezeichnet zu werden; denn ganz Israel wußte ja aus der Weissagung von dem, der die Religion, wie sie im Alten Testament begründet war, zur vollen Verwirklichung bringen, und damit alles geistige und irdische Heil, das es erwartete, herbeiführen sollte. In der Aussage, daß Jesus der Messias sei, liegt also seine spezifisch religiöse Bedeutung ausgesprochen. Es bestätigt sich hier, daß er nicht ein neuer Lehrer oder Gesetzgeber sein sollte, geschweige denn ein neuer Religionsstifter, sondern der Heilbringer oder Heilsvollender schlechthin (§ 1, 3).

Jesus ist aber der Messias, sofern er der Sohn Gottes ist. Schon in der Frage des Hohenpriesters Mark. 14, 61 erscheint dieser Name als die erläuternde Näherbestimmung des Gesalbten (vgl. Matth. 16, 16. Joh. 20, 31). Der einheitliche Gegenstand der prophetischen Verheißung und der evangelischen Verkündigung ist der Sohn Gottes (Röm. 1, 3, vgl. 2. Kor. 1, 19 f.). Damit weist das Neue Testament ausdrücklich auf das Alte Testament zurück. Nicht aus dem, was das Neue Testament über Christum als den Sohn Gottes aussagt, will dieser Name

verstanden sein, sondern aus dem, was er im Alten Testament bedeutet. Dort ist aber derselbe nirgends eine Wesensbezeichnung, sondern Bezeichnung des Verhältnisses, in welches Gott zu seinen Erwählten getreten ist. Wie Gott das Volk Israel zu seinem Sohne, d. h. zum Gegenstande seiner väterlichen Liebe erwählt hat (2. Mos. 4, 22), so ist der theokratische König insbesondere der erwählte Gegenstand seiner väterlichen Leitung und Erziehung (2. Sam. 7, 14). Es ist nur das Idealbild eines solchen Königs, von dem es in dem messianisch gedeuteten Ps. 2 heißt, daß Gott den Gesalbten (V. 2) als seinen Sohn begrüßt und damit zum messianischen Weltherrscher eingesetzt habe (V. 7 f., vgl. Hebr. 1, 5). Bei seiner Taufe wie bei seiner Verklärung bezeichnet die Gottesstimme Jesum als den Sohn Gottes und erläutert dies ausdrücklich dahin, daß er der Geliebte schlechthin ist (Matth. 3, 17. 17, 5, vgl. Kol. 1, 13). Auch in der apostolischen Verkündigung bezeichnet dieser Name zunächst nicht, was über das ewige, gottgleiche Wesen dieses Sohnes ausgesagt wird. Wenn die Größe der göttlichen Liebe dadurch fühlbar gemacht wird, daß Gott seines eigenen Sohnes nicht verschonte (Röm. 8, 32) oder seinen eingeborenen (d. i. einzigen) Sohn als Sühnmittel in die Welt sandte (1. Joh. 4, 9 f.), so deutet der Sohnesname auf das einzigartige Liebesverhältnis hin, in dem Gott zu ihm steht.

Auch Jesus selbst weiß sich zum Messias berufen, weil er in einzigartiger Weise der Sohn Gottes ist. So oft er Gott seinen Vater nennt und den Vater der Reichsgenossen, nie bezeichnet er ihn als seinen und ihren Vater zugleich; nur er ist doch der Sohn schlechthin, dem nach Matth. 11, 27 der Vater die Ausrichtung aller seiner Heilsratschlüsse übergeben hat, und zwar weil der Vater ihn kennt, wie ihn kein anderer kennt. Weil er der Herzenskündiger ist, hat er ihn erkannt als den zur Ausführung seiner Heilsabsichten Geeigneten, wie es schon Matth. 3, 17. 17, 5 hieß, daß er Wohlgefallen an ihm gefaßt habe. Andrerseits bringt es jenes Liebesverhältnis mit sich, daß auch niemand den Vater kennt als der Sohn, daß er allein in alle seine Ratschlüsse eingeweiht ist und ihn darum offenbaren kann, indem er dieselben ausführt. Auch Mark. 13, 32 setzt voraus, daß der Sohn schlechthin eher noch als die Engel, die doch auch in gewissem Sinne Söhne Gottes (Hiob 38, 7) sind, wissen mußte, was allen anderen von göttlichen Ratschlüssen verborgen ist. Wenn im Gleichnis Gott, was er durch die Sendung seiner Knechte nicht erreichen konnte, zuletzt durch die Sendung des Sohnes zu erreichen sucht (Matth. 21, 37), so erläutert das Mark. 12, 6 f. ausdrücklich dahin, daß der zum Erben

der Theokratie bestimmte Sohn der spezifische Gegenstand seiner Liebe war. Auch Joh. 5, 19 f. führt Jesus auf die Liebe des Vaters zum Sohne zurück, daß Gott ihm alle seine Werke auszurichten zeigt, und zwar weil es im Wesen dieses einzigartigen Sohnesverhältnisses liege, daß der Sohn nichts eigenmächtig tut, sondern nur was er den Vater tun sieht, dessen Tun für ihn überall maßgebend ist. Ebenso bezeichnet er Joh. 3, 16 es als den höchsten Liebesbeweis Gottes, daß er den eingeborenen Sohn, d. h. den einzigartigen Gegenstand seiner Liebe zum Heil der Welt dahin gibt.

Nur darin gehen die Christusreden bei Johannes über die der älteren Evangelien hinaus, daß sie dieses Liebesverhältnis als ein uranfängliches bezeichnen (Joh. 17, 24), daß daher Jesu einzigartige Gotteserkenntnis aus einem vorzeitlichen Sein bei Gott stammt (6, 36. 8, 38), aus dem er gekommen, und zu dem er wieder zurückkehrt (6, 62. 16, 27 f.). Es kommt hier nicht auf die geschichtliche Frage an, wie weit dem Apostel, der sich bewußt war, durch den Geist auch an solche Worte Jesu erinnert zu sein, die in die ältere Überlieferung derselben nicht übergegangen waren (14, 26), und durch ihn auch in solche Seiten der Wahrheit eingeführt zu sein, die Jesus seinen Jüngern noch nicht enthüllen konnte, weil sie dafür noch nicht reif waren (16, 12 f.), für solche Erläuterungen der Selbstaussagen Jesu Anhaltspunkte in einzelnen Worten Jesu gegeben waren. Gewiß ist es geschichtlich undenkbar, daß Jesus in so direkter, lehrhafter Weise wie es bei Johannes geschieht, sich über sein uranfängliches Sein bei Gott ausgesprochen hat, da das sicher zu dem gehört hätte, was seine Jünger, geschweige denn die Juden, mit denen er verhandelt, noch nicht tragen konnten (16, 12). Aber das schließt nicht aus, daß in der Erinnerung des Evangelisten rätselhafte Worte Jesu lebten, in denen er ahnungsvoll auf dieses tiefste Geheimnis seines Selbstbewußtseins hinwies (vgl. Joh. 8, 23. 58. 17, 5). Immerhin kann die Frage nach dem Wesen dieses einzigartigen Sohnes Gottes nicht beantwortet werden auf Grund einer kritischen Untersuchung über die Echtheit des Johannesevangeliums und über die Art, wie weit in ihm authentische Worte Jesu oder Deutungen derselben durch den Evangelisten gegeben sind, wenn wir den festen Grund eines Glaubens an dasselbe gewinnen wollen.

2. Daß die älteste Überlieferung keine Aussprüche Jesu besaß, welche auf ein vorzeitliches Sein und das damit gegebene übermenschliche Wesen desselben hinwiesen, erhellt schon daraus, daß die

urapostolische Verkündigung, wie sie in den Reden der Apostelgeschichte oder bei Petrus und Jakobus vorliegt, nirgends auf ein solches reflektiert. Dagegen steht ihr die Tatsache fest, daß Jesus durch seine Auferstehung zu göttlicher Herrlichkeit und Herrschaft erhöht war, wie er selbst es vorhergesagt (Mark. 14, 62). Sobald sich aber die religiöse Betrachtung der Konsequenzen dieser zunächst einfach hingenommenen Heilstatsache bewußt wurde, mußte von ihr auf ein ursprünglich gottgleiches Wesen Jesu zurückgeschlossen werden. Auf dem Boden der Offenbarungsreligion ist die Apotheose eines Menschen als sündhafte Gotteslästerung völlig ausgeschlossen. Nicht auf der durchaus unnachweisbaren Übertragung irgendwelcher zeitgenössischen Philosopheme auf Christum, sondern auf dem für das religiöse Bewußtsein unumgänglichen Rückschluß von der Einsetzung des Sohnes in die gottgleiche Würdestellung (Röm. 1, 4) auf ein ihn dazu befähigendes ursprüngliches Wesen beruhen die paulinischen Aussagen über dasselbe. Die gottgleiche Verehrung des erhöhten Christus war dem monotheistischen Bewußtsein nur möglich, wenn er der ewige gottgleiche Sohn war.

Ein solcher Rückschluß liegt noch klar vor 1. Kor. 15, 47, wonach der, welcher (in seiner Auferstehung) der Menschheit eine ihrem himmlischen Ziel entsprechende Leiblichkeit vermittelt hat, selbst himmlischen Ursprungs gewesen sein muß, um zuerst dieselbe erlangen zu können. Gal. 4, 4 f. wird die Sendung des Sohnes, der uns die Kindschaft vermitteln sollte, als eine ganz exzeptionelle göttliche Maßregel betrachtet, weil der vom Weibe geboren und unter ein Gesetz gestellt wurde, der als der Sohn in einem freien Liebesverhältnis zum Vater stand, ehe er geboren ward. Ebenso heißt es Röm. 8, 3, daß der Sohn, durch welchen die Sünde im Fleisch verurteilt werden sollte, in Fleischesgestalt gesandt wurde, also in seinem ursprünglichen Sein solches Fleisch nicht an sich hatte. Aus beiden Stellen erhellt auch hier, wie es dem religiösen Bewußtsein des Apostels überall notwendig war, den Sohn Gottes, der in seiner Erhöhung das Erbe der göttlichen Herrlichkeit erlangt hatte, als ursprünglich der Menschheit nicht angehörig zu denken. In seinen späteren Briefen kommt Paulus zu demselben Resultat von der religiösen Betrachtung des in Christo gefaßten, vorweltlichen Heilsratschlusses aus (Eph. 3, 9. 11), sofern dem, in welchem die Gläubigen vor Grundlegung der Welt erwählt und mit jeder geistlichen Segnung gesegnet wurden (1, 3 f.), selbst ein vorzeitliches Sein eignen mußte, das nur als ein Sein in Gottesgestalt (Phil. 2, 6), d. h. in göttlicher Herrlichkeit vorgestellt werden konnte.

Denselben Rückschluß von seiner Erhöhung zur göttlichen Herrlichkeit und Majestät auf ein ursprünglich göttliches Wesen dessen, der im Unterschied von allen Gottgesandten der Vergangenheit als Sohn schlechthin bezeichnet wird, zeigt Hebr. 1, 1 ff. Hier wird aber bereits zum ersten Male der Versuch gemacht, die Existenz eines solchen gottgleichen Wesens neben Gott unter Wahrung des Monotheismus vorstellig zu machen. Es hat sich der von der göttlichen Herrlichkeit ausstrahlende Glanz gleichsam in einem zweiten gleich herrlichen Lichtwesen konzentriert, so daß man dasselbe nun in ihm, wie in seinem Abglanz schaut, und daß sich in ihm das göttliche Wesen vollkommen ausgeprägt hat. Erst dadurch wird dem schriftgelehrten Verfasser der Sohnesname, den der Messias im Alten Testament in einzigartiger Weise empfängt (1, 4) als der Erstgeborene unter den himmlischen Gottessöhnen (1, 6), der über sie alle unvergleichlich erhaben ist, die Bezeichnung eines übermenschlichen (5, 8), ewigen (7, 3) und darum gottgleichen Wesens. Wie fern ihm aber die Vorstellung einer ewigen Zeugung aus Gott liegt, die man völlig kontextwidrig in die Stelle 2, 11 hineinträgt, zeigt eben die durchaus andere Art, wie er sich 1, 3 die Entstehung dieses gottgleichen Wesens von Ewigkeit her vermittelt.

Vollends Johannes, der überall den Ursprung der Gottessohnschaft bei den Gläubigen auf eine Zeugung aus Gott zurückführt, hat diese Vorstellung nirgends auf Christum als den Sohn Gottes angewandt. Ihm war bereits in seinem irdischen Verkehr mit Jesu das demselben eigenartige Leben als ein ewiges und darum auch uranfängliches kund geworden (1. Joh. 1, 1 f.). Schon in der Apokalypse bezeichnet er Christum ganz wie Gott selbst, als den Ersten und den Letzten, das A und das O (1, 17. 22, 13). Auch er sucht im Alten Testament nach einer Vorandeutung dieses ewigen Wesens und findet es in dem schöpferischen Worte Gottes, das zugleich die Offenbarung Gottes an die Propheten vermittelte. Er nennt es daher das Wort schlechthin, das im Anfang war und, selbst göttlichen Wesens, im lebendigen (persönlichen) Verkehr mit Gott stand (Joh. 1, 1). Denn das Wesen des Wortes ist es, das an sich verborgene Innere eines Geisteswesens kundzumachen; und das war doch nach Johannes die spezifische Aufgabe des im Alten Testament verheißenen Heilsmittlers. Offenbaren im Sinne der Schrift aber, die darunter nicht Mitteilungen an die Erkenntnis, sondern tatsächliche Kundmachungen versteht, kann der Heilsmittler das göttliche Wesen nur, wenn er es selber an sich trägt. Wie ein menschlicher Vater dem einzigen Sohne alles, was er hat, mitteilt (1, 14), so hat der Vater seine ganze Herrlichkeit dem Sohne gegeben, weil er ihn ge-

liebt hat vor Grundlegung der Welt (17, 24). So wird auch für Johannes bereits der Name des Sohnes Bezeichnung des ewigen gottgleichen Wesens, das in Jesu Christo erschienen ist (1. Joh. 5, 20). Nur an dieses kann nach Johannes das Alte Testament gedacht haben, wenn es den Gesalbten verhieß, der die vollendete Gottesoffenbarung herbeiführen sollte. Ihm werden der Messias und der Sohn Gottes reine Wechselbegriffe (1. Joh. 5, 1. 5), und den Glauben an Jesum als den Christ, den er durch sein Evangelium begründen will, erläutert er dadurch, daß derselbe der (ewige, gottgleiche) Sohn Gottes ist (Joh. 20, 31).

Erst von dieser Erkenntnis des Sohnes aus wird es ganz klar, warum durch ihn die Weltschöpfung vermittelt sein mußte (§ 6, 2). Es kann ja damit nicht gemeint sein, daß Gott eines Helfershelfers bei seinem Werke bedurfte, sondern nur, daß die ihrem Wesen nach sich selbst mitteilende Liebe Gottes, die ihn trieb, von Ewigkeit her dem Sohne seine Herrlichkeit mitzuteilen, ihn auch bewog, eine Welt zu erschaffen, um noch anderen Geisteswesen an seiner Herrlichkeit und Seligkeit Anteil zu geben. Nur durch die im Sohne offenbar gewordene Liebe, die das Wesen Gottes ausmacht, ist also die Welt geschaffen worden. Aber wie wir sahen, daß die Fortdauer der in die Sünde und das Verderben geratenen Welt nur auf dem Sohne beruhte, der die endliche Erlösung derselben gewährleistete (§ 8, 1), so kann auch die gesamte Weltregierung Gottes, deren Ziel ja die durch ihn zu beschaffende Erlösung ist, nur als durch ihn vermittelt gedacht werden. Er ist der Mittler der ganzen vorbereitenden Heilsgeschichte, wie er der Mittler des in der Fülle der Zeit erschienenen Heils war. Im Hebräerbrief erscheint der Sohn, der über das Haus der vollendeten Theokratie gesetzt werden sollte, als der, welcher dies Haus der Theokratie von Anfang an bereitet hat (3, 3. 6); wie der, welcher einst zum Erben von allem gemacht werden sollte, von vornherein in Beziehung zu der durch ihn geschaffenen Welt gestanden haben muß (1, 2). Bei Paulus erscheint der Mittler der vollendeten Heilsoffenbarung zugleich als der Mittler aller Gnadenführungen Israels, weshalb er denselben in der Gestalt des wasserspendenden Felsens das Volk auf seinem Wüstenzuge begleiten läßt (1. Kor. 10, 4). Bei Johannes heißt das Eigentumsvolk Gottes ganz im Sinne von Hebr. 3, 3 das Eigentum des Logos (1, 11), und die Propheten haben in den ihnen zu teil gewordenen Theophanien die Herrlichkeit des ewigen Heilsmittlers geschaut (12, 41). Wie das Wort Gottes an die Propheten Israels ergeht und von ihnen geschaut wird (Jerem. 1, 4.

Jes. 2, 11), so erscheint bei Johannes der Logos, welcher das Licht der Menschen war, von vornherein als das Prinzip aller Offenbarung, deren Strahlen ja auch in die Heidenwelt gefallen sind (1, 4. 9). Hier wird erst ganz klar, daß diese Aussagen über das ewige Wesen und das vorzeitliche Wirken des Sohnes Gottes nicht leere theosophische Spekulationen sind. Er, der die höchste Offenbarung der sich selbst mitteilenden göttlichen Liebe war von Ewigkeit her, ist auch der Bürge dafür, daß die Schöpfung wie die Heilsgeschichte das Werk derselben Liebe Gottes ist, die uns in dem Heilsmittler Jesus erschienen.

3. Jesus hat sich selbst am liebsten als den Menschensohn bezeichnet. Damit konnte er natürlich nicht seine wahre Menschheit betonen wollen, die ja für seine Zuhörer außer Frage stand (vgl. selbst Röm. 5, 15. 1. Kor. 15, 47. 1. Tim. 2, 5), weil er sich eben nicht als einen Menschensohn überhaupt, sondern als den einzigartigen unter den Menschensöhnen bezeichnet. Das kann freilich nicht in dem Sinne gemeint sein, als ob er sich als das Urbild der Menschheit, das verwirklichte Menschheitsideal erklären wollte. Diese ganz moderne Vorstellung liegt keineswegs darin, wenn Paulus Christum, weil er in ähnlicher Weise wie Adam eine entscheidende Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht erlangt hat, als den zweiten Adam bezeichnet (Röm. 5, 12 ff. 1. Kor. 15, 45 ff.). Vielmehr setzt Jesus es überall als für seine Hörer selbstverständlich voraus, worin diese Einzigartigkeit bestehe. Israel wußte aber nur von einem Menschensohn, der kommen sollte, um alle Gottesverheißung zu erfüllen, und neben dem es keinen zweiten gleichartigen geben konnte. Auf diesen seinen einzigartigen Beruf deutet der Name hin. Das folgt ja schon von selbst daraus, daß Jesus ihn überall da braucht, wo er nicht etwas seine Person an sich betreffendes aussagen will, sondern wo er von den mit seinem Beruf gegebenen Aufgaben (Mark. 10, 45. Luk. 19, 10) und Vollmachten (Matth. 9, 6. 12, 7), von der ihm entsprechenden Lebensführung (8, 20. 11, 19) oder dem ihm darin bestimmten Schicksal (Mark. 8, 31. 14, 21) redet. Es hängt mit den geschichtlichen Verhältnissen der Wirksamkeit Jesu zusammen, daß er seinen einzigartigen Beruf nicht direkter als den messianischen bezeichnet; und doch konnten und sollten seine Zuhörer, wenn sie geneigt waren, ihm einen solchen zuzugestehen, dabei nur an diesen denken. Auch wenn er später, wo er mit dem Bekenntnis seiner Messianität immer rückhaltloser hervortrat, mit Anspielung auf Dan. 7, 13 von der Wiederkunft des Menschensohnes in den Himmelswolken redete (Matth. 24, 30. Mark. 14, 62), konnte man darin nicht

eine Hindeutung auf seinen himmlischen Ursprung sehen, sondern nur an den zur gottgleichen Weltherrschaft erhöhten Messias denken, der aus seiner himmlischen Herrlichkeit wiederkehren werde. Selbst als man zur Erkenntnis seines uranfänglich göttlichen Wesens fortgeschritten war, knüpfte sich dieselbe immer zunächst an den Namen des Gottessohnes, und so verlor sich in der apostolischen Verkündigung der Name des Menschensohnes völlig. Apostelgesch. 7, 55 ist eine absichtliche Anknüpfung an die Wiederkunftsweissagung Jesu, wie Offenb. 1, 13. 14, 14 an die Danielstelle.

Nur Johannes hat von seiner höheren Erkenntnis der Person Christi aus wohl überall da, wo er Jesum den Namen des Menschensohnes gebrauchen läßt, diesen Namen auf die Einzigartigkeit seines Wesens bezogen, wonach für ihn kraft seines himmlischen Ursprungs (3, 13) das Menschsein nicht das Erste und Ursprüngliche war, obwohl auch bei ihm noch vielfach der ursprüngliche Sinn desselben deutlich hindurchblickt. Diese ihm eigene Vorstellung ergab sich aber, auch ohne den Gebrauch dieses Namens, überall da von selbst, wo auf ein uranfängliches Sein Christi in göttlicher Herrlichkeit reflektiert wurde. Nun war seine Sendung nicht, wie bei den Propheten, die Beauftragung eines Menschen mit einem besonderen Beruf, sondern seine Versetzung aus dem Zustand seines himmlischen Lebens in den seinem ursprünglichen Wesen inadäquaten Zustand des irdisch-menschlichen, wie wir schon Gal. 4, 4. Röm. 8, 3 sahen. Er war vom Himmel herabgestiegen, zu dem er endlich wieder aufstieg (Eph. 4, 10. Joh. 16, 28) behufs Ausführung des göttlichen Heilsratschlusses (Joh. 6, 38); er war vom Himmel her in die Welt gekommen (Hebr. 10, 5), wie er einst wiederkommmen sollte (1, 6). In Gleichgestalt von Menschen war er gekommen und in seiner ganzen Lebensgestaltung als ein Mensch erfunden (Phil. 2, 7). Er hatte wie alle Menschenkinder an Fleisch und Blut Anteil (Hebr. 2, 14), weil er einen Fleischesleib hatte wie sie (Kol. 1, 22). Der mit dem himmlischen Christus (oder Sohn Gottes) identische Jesus war in Fleisch geschichtlich aufgetreten (1. Joh. 4, 2), das ewige, gottgleiche Wesen, das Johannes den Logos nennt, war in ihm Fleisch, d. h. ein Fleischeswesen geworden (1, 14). Eben darum ist er auch vom Weibe geboren (Gal. 4, 4), hat gemeinsamen Ursprung mit allen Abrahamskindern (Hebr. 2, 11) und ist dem Fleische nach aus Davids Samen, d. h. Nachkommenschaft gekommen und von den Vätern her (Röm. 1, 3. 9, 5).

Freilich erzählen die Evangelien, daß er nicht von einem Manne erzeugt war, sondern durch den heiligen Geist (Matth. 1, 18), d. h.

durch eine schöpferische Gotteswirkung, worauf Lukas sinnig 1, 35 sogar den Namen des Gottessohnes deutet, dessen ursprüngliche Bedeutung er sonst sehr wohl kennt. Es ist eine völlig grundlose Behauptung, daß diese Vorstellung erst entstanden sei, um das übermenschliche Wesen Jesu zu erklären, da weder in den Evangelien, noch in der apostolischen Verkündigung irgendwo dasselbe auf diese wunderbare Erzeugung zurückgeführt wird. Nicht einmal Paulus, dessen Zurückführung der menschlichen Sündhaftigkeit auf die Zeugung von Adam her die Ausschließung der menschlichen Zeugung bei dem sündlosen Jesus so nahe legte, hat dieser Vorstellung bedurft. So wenig dieselbe in Gal. 4, 4 liegt, so wenig wird sie freilich auch durch Röm. 1, 3 ausgeschlossen. Vollends die Annahme, daß Johannes durch die Fleischwerdung des Logos (1, 14) jenes übermenschliche Wesen Jesu in einer anderen, höheren Weise erklären wolle, ist offenbar unrichtig, da dieselbe über die Art der Entstehung des Fleischeswesens, in dem der Logos erschien, nichts aussagt. Gerade weil das Neue Testament nirgends der Vorstellung von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu bedurft hat, um sein uranfängliches gottgleiches Wesen zu erklären, erhellt so viel klar, daß die Erzählung von derselben nicht ein bloßes Postulat der religiösen Vorstellung ist und darum nur auf geschichtlicher Überlieferung beruhen kann. Aber aus demselben Grunde darf man nicht die wunderbare Empfängnis Jesu nun nachträglich zu einem Dogma stempeln, ohne dessen Annahme man nicht an die ewige Gottheit Jesu glauben könne. Vergeblich redet man sich ein, so, aber auch nur so die Menschwerdung des ewigen gottgleichen Sohnes Gottes begreiflich machen zu können. Wer das Wesen der Offenbarung nicht in der Mitteilung irgendwelcher dem menschlichen Verständnis unzugänglichen Erkenntnisse findet, der wird sich bescheiden, das Wunder dieser Menschwerdung ebensowenig begreifen zu können, wenn das Fleischeswesen, in dem der ewige Sohn Gottes auf Erden kund geworden (1. Joh. 3, 5. 8), übernatürlich, wie wenn es natürlich erzeugt war, und diese geschichtliche Frage einfach der historischen Kritik anheimstellen, die freilich etwas vorurteilsfreier geübt werden muß, als gemeinhin geschieht.

Die apostolische Verkündigung hat nirgends das Bedürfnis gefühlt, die Tatsache, daß der, welcher die göttliche Herrlichkeit von Ewigkeit her besaß (Joh. 17, 24), sie am Ende seines irdischen Lebens zurückerbat (17, 5), also sie auf Erden nicht besessen hat, begreiflich machen zu wollen. Nach ihrer offenbarungsmäßigen Gotteserkenntnis war ihr diese Tatsache offenbar gar nicht so befremdend, wie sie dem spekulierenden Dogmatiker erscheint, da die Attribute der überweltlichen

Herrlichkeit Gottes (§ 5, 2) sein in Christo offenbar gewordenes eigentliches Wesen gar nicht berühren; da ein Eingehen des ewigen und unveränderlichen Gottes in die geschichtliche Entwickelung, wie sie ihre Vorstellung von der Weltregierung Gottes fordert, eine Selbstbeschränkung Gottes immer notwendig in sich schließt (§ 8, 3); und da das Opfer der Selbstentäußerung nur die höchste Probe der Liebe ist, welche das tiefste Wesen Gottes ausmacht (§ 5, 5). Sie steht nur bewundernd vor der Tatsache, daß der uranfängliche gottgleiche Sohn durch seine irdische Geburt unter die Engel erniedrigt ist, und sich nicht schämt, die Menschen, denen er um des Erlösungswerkes willen in allem gleich geworden, seine Brüder zu heißen (Hebr. 2, 9. 11 f. 17); sie preist die Gnadenerweisung Christi, der den Reichtum seiner himmlischen Herrlichkeit mit der Armut dieses Erdenlebens vertauschte, um uns dadurch zu jener Herrlichkeit zu führen (2. Kor. 8, 9); sie stellt die demütige Liebesgesinnung dessen zum Vorbilde auf, der, ob er wohl in göttlicher Lebensform existierte, die derselben entsprechende göttliche Verehrung nicht wie einen Raub an sich reißen wollte, vielmehr sich selbst jener göttlichen Herrlichkeit entäußerte und die Lebensform eines Knechtes Gottes annahm (Phil. 2, 5 ff.). Nicht um darüber zu grübeln und begreifen zu wollen, was wir der Natur der Sache nach nicht begreifen können, ist uns in der Tatsache der Menschwerdung des Sohnes die höchste göttliche Liebe kund getan, sondern um dieselbe dankbar zu verehren und dem nachzuahmen, der sich für uns so tief erniedrigt und entäußert hat. So will es die Religion des Neuen Testaments.

4. Wie ernst es das Neue Testament mit der Menschheit Jesu nimmt, zeigt das Evangelium auf seinen ersten Blättern, wenn es erzählt, daß sein geistiges wie sein leibliches Leben sich naturgemäß entwickelte (Luk. 2, 41. 52). Wie jedes Fleischeswesen hat er eine Seele (Joh. 12, 27), wie bei jedem Menschen ist dieselbe die Trägerin des Geistes, von dem darum dasselbe ausgesagt wird wie von der Seele (13, 21, vgl. 11, 33), und der im Tode aus dem Leibe entweicht (Matth. 27, 50). Jesus fühlt menschliche Bedürfnisse, er hungert und dürstet (Mark. 11, 12. Joh. 4, 7), er kennt die Gefühle der Freude (Luk. 10, 21. Joh. 15, 11) und der Traurigkeit (Joh. 11, 35, vgl. Hebr. 5, 7), der Bangigkeit (Luk. 12, 50. Mark. 14, 33. Joh. 12, 27) und des Seelenfriedens (Joh. 14, 27), die Affekte der Liebe (Joh. 11, 5. Mark. 10, 21) und des Zorns (Mark. 3, 5), des Mitleids (6, 34) und der Entrüstung (Joh. 11, 33. 38). Vor allem

betont die Schrift seine Leidensfähigkeit, welche die Bedingung seines Erlösungswerkes war (Hebr. 2, 18), und führt sein Sterben auf die natürliche Schwachheit seiner Fleischesnatur zurück (2. Kor. 13, 4). Als der Fleischgewordene steht er in keinem anderen Verhältnis zu Gott wie jeder Mensch. Er nennt ihn seinen Gott (Joh. 20, 17) und ehrt ihn als den größeren (14, 28), er betet zu ihm und vertraut auf ihn (Hebr. 2, 13).

Wie sein religiöses Verhältnis zu Gott ein echt menschliches, so auch sein sittliches Verhalten zum göttlichen Willen. Die Knechtsgestalt, die er angenommen hat (Phil. 2, 7), besteht darin, daß er unter ein Gesetz getan (Gal. 4, 4), daß ihm der Wille Gottes, der ja in seinem uranfänglichen Sein unmittelbar auch sein Wille war, als ein Gebot gegenübertritt (Joh. 8, 55. 15, 10), das er zu erfüllen hat, dem gegenüber er sich des Anderskönnens bewußt ist. Diese Erfüllung ist, wie bei jedem Menschen, seine sittliche Aufgabe, die er nur erfüllen kann, wenn er alles eigenwillige Tun von sich weist (Joh. 5, 30. 6, 38) und nicht nach eigener Ehre trachtet (7, 18. 8, 49 f.). Darum muß er, wie jeder Mensch, Gehorsam lernen (Hebr. 5, 8) und sich durch diesen Gehorsam immer wieder die Liebe des Vaters erwerben (Joh. 10, 17 f. 15, 10, vgl. 8, 29). Er muß durch die fortschreitende Erfüllung seiner Lebensaufgabe gut *werden*, da Gott allein gut *ist* (Mark. 10, 18). Damit ist seine Versuchbarkeit gegeben. Auch er muß den Trieb zur Erlangung der Güter, welche das menschliche Leben fördern, wie zur Abwehr der Übel, welche es hemmen, überwinden, wo es der göttliche Wille fordert. Dieser Trieb ist an sich nichts sündhaftes; er wird es erst, wenn der menschliche Wille gegen das Bewußtsein des göttlichen Willens, der seine Verleugnung gebietet, auf denselben eingeht. Jesus ist beim Beginn seines Amtslebens versucht worden (Matth. 4, 1 ff.), diese Versuchungen haben sich während desselben immer wieder erneut (Luk. 4, 13. 22, 28), er ist versucht worden allenthalben gleich wie wir (Hebr. 2, 18. 4, 15).

Nirgends zeigen die Evangelien bei ihm ein höheres Wissen, das die Schranken seiner Zeit und seiner Volkstümlichkeit überschreitet. Er liest die Schrift, wie seine Zeit sie las; den 110. Psalm hält er nach seiner Überschrift, die doch anerkanntermaßen späteren Ursprungs ist, für davidisch (Mark. 12, 36); das ganze Gesetz, das Deuteronomium eingeschlossen, schreibt er dem Moses zu (1, 44. 7, 10. 10, 3); das Buch Jona hält er nicht für eine Lehrdichtung, sondern für reine Geschichtserzählung (Matth. 12, 40). Er deutet die Weissagungen der Propheten, ganz wie seine Zeit, ohne Rücksicht auf die geschichtlichen

Verhältnisse, in denen sie gesprochen, direkt messianisch und findet in einzelnen Personen der alttestamentlichen Geschichte Typen der mit ihm gekommenen Heilszeit. Ganz unbefangen erzählen die Evangelisten, wie er nach dem und jenem gefragt (Mark. 5, 30. 6, 38. Joh. 11, 34) und sich gelegentlich getäuscht habe (Mark. 11, 13). Auch er freilich hat die notwendige Ausrüstung für seinen Beruf empfangen durch seine Salbung mit dem heiligen Geist in der Taufe (Apostelgesch. 10, 38), von der schon die älteste Überlieferung erzählte (Matth. 3, 16). Es ist der Geist der Gnadengaben, durch die Gott seine Knechte auch sonst zu seinem Dienst ausrüstete; der Messias hat denselben Geist gehabt, durch den die Propheten auf ihn geweissagt (1. Petr. 1, 11). Wohl legen die Evangelisten ihm einen herzenkündenden Scharfblick bei (Matth. 12, 25. Joh. 2, 25); aber ein solcher wird von jedem Propheten erwartet (Luk. 7, 39), und selbst aus einer Probe schlechthin übernatürlichen Wissens erkennt die Samaritanerin doch nur, daß er ein Prophet ist (Joh. 4, 18 f.). Das prophetische Wissen, das er in seinen Weissagungen zeigt, erklärt er selbst ausdrücklich für ein nicht unbegrenztes (Mark. 13, 32). Nichts ist gewisser, als daß das Evangelium ihm keine göttliche Allwissenheit in seinen Erdentagen beilegt.

Ebensowenig sind seine Wunder Zeichen einer göttlichen Allmacht, die er besaß. Auch Moses und die Propheten haben ja nach der alttestamentlichen Überlieferung Wunder getan, die Apostelgeschichte erzählt von vielen Wundern, welche durch die Hände der Apostel geschahen; Paulus redet von Wundergaben (1. Kor. 12, 9 f.) und beruft sich auf solche als Zeichen seiner apostolischen Sendung (2. Kor. 12, 12). Jesus selbst führt seine Teufelaustreibungen auf den Geist zurück (Matth. 12, 28), mit dem er in der Taufe ausgerüstet war, wie Lukas seine Heilwunder (5, 17). Wenn bereits in den Evangelien die Vorstellung vorkommt, als seien besondere Wunderkräfte in magischer Weise von seiner Person ausgegangen (Mark. 5, 30), so bewährt die älteste Form der Erzählung, in der diese Vorstellung vorkommt, dieselbe durchaus nicht (Matth. 9, 20 ff.). Darauf, daß Gott mit ihm war, führt Petrus Apostelgesch. 10, 38 seine Wunder zurück. Ob man diesen göttlichen Beistand durch den Geist vermittelt denkt oder, wie Jesus selbst Joh. 1, 52, durch die Engel Gottes, die auf- und absteigen, um ihm die göttliche Wunderhilfe zu bringen, das bleibt sich doch in der Sache gleich. Immer ist es der Vater, der ihm die Werke zu tun gibt (5, 36), der sie daher selbst tut (14, 10, vgl. Mark. 5, 19), und dessen Herrlichkeit in ihnen geschaut (Joh. 11, 40) und gepriesen wird (Matth. 15, 31. Luk. 9, 43). Zu ihm blickt Jesus

betend oder dankend auf, ehe er das Wunder tut (Mark. 7, 34. Matth. 14, 19), und am Grabe des Lazarus dankt er dem Vater, der ihn erhört hat (Joh. 11, 41 f.). Auch gegen die Angriffe der Feinde schützt ihn nicht seine göttliche Natur, sondern der Beistand des Vaters (8, 29), der ihm seine Engellegionen zu Hilfe senden könnte, wenn er wollte (Matth. 26, 53). Es ist doch nur der Widerschein, der von dem Bilde des erhöhten Christus auf sein Erdenleben fällt, oder die Übertragung der apostolischen Aussagen über das uranfängliche gottgleiche Wesen des Sohnes auf dasselbe, was all die dogmatische Mühsal veranlaßt hat, mit der man die Vereinigung zweier Naturen in dem Menschen Jesus vorstellig zu machen gesucht hat. Gerade Johannes, der den ewigen gottgleichen Logos in die Schranken eines Fleischeswesens eingegangen sein läßt, das seiner Natur nach schrankenlose göttliche Allmacht und Allwissenheit nicht besitzt, und Jesum diese überweltliche Herrlichkeit erst am Ende seines Erdenlebens zurückerbitten läßt (17, 5), hebt es am stärksten hervor, wie die göttlichen Allmachtswerke und Allwissenheitsworte ihm vom Vater zu tun und zu reden gegeben sind, damit man die göttliche Herrlichkeit des ewigen Logos schaue, die in dem Menschen Jesus erschienen ist (1, 14. 2, 11).

5. So gewiß Jesus freilich seinem Beruf nach der einzigartige unter den Menschensöhnen war, so gewiß wird auch in seinem Erdenleben diese seine Einzigartigkeit zur Erscheinung gekommen sein. Schon der Täufer führt dieselbe darauf zurück, daß der in der Taufe auf Jesum herabgekommene Geist auf ihn gerichtet blieb (1, 33), daß er den Geist empfangen hatte ohne Maß (3, 34). Er ist nicht vereinzelter Inspirationen gewürdigt wie die Propheten, wenn sie unter dem Impuls des Geistes redeten, derselbe hat gleichmäßig sein ganzes Erdenleben durchdrungen. Paulus scheint gar nicht mehr auf die Mitteilung dieses Geistes an ihn zu reflektieren, sondern dieses höhere göttliche Wesenselement, das durch ihn erst den Gläubigen mitgeteilt werden sollte, von vornherein für einen Bestandteil seines Wesens zu halten, der die andere Seite seines natürlich-menschlichen Wesens (seines Fleisches) bildete. Denn auf diesen führt er es zurück, daß Christus auf Anlaß von Totenauferstehung zum Sohne Gottes in Kraft eingesetzt, d. h. zu voller göttlicher Herrlichkeit und Herrschaft erhöht wurde (Röm. 1, 4). Dieser gottgleiche Wesensbestandteil Jesu, kraft dessen in seiner Auferstehung zuerst die himmlische Lebensgestalt des Menschen verwirklicht wurde, unterschied ihn von allen Adamskindern, weshalb er 1. Kor. 15, 47 der zweite Mensch genannt wird. Auch Petrus

hebt hervor, daß er hinsichtlich der Seite seines Wesens, welche Geist war, in der Auferstehung wieder lebendig gemacht wurde, daß aber sein Geist nach der Trennung vom Leibe nicht wie der aller anderen Menschen dem Schattenleben des Hades verfiel, sondern unter den Geistern im Gefängnis fortwirkte (1. Petr. 3, 18 f.). Es liegt dem die Anschauung zu Grunde, daß Jesus kraft dieses ewigen Geistes ein unauflösliches Leben besaß, in dem er, auch nachdem er sein leibliches Leben in den Opfertod dahingegeben, als Hoherpriester im himmlischen Heiligtume fortfungieren konnte (Hebr. 9, 14, vgl. 7, 16). Es ist durchaus irrig, wenn man es oft so darstellt, als sei die erste Form, in der man sich die höhere Vorstellung von Christo vermittelt habe, die Annahme einer Geistesmitteilung in der Taufe gewesen, was auch ohnehin undenkbar ist, da diese ihn an sich noch gar nicht über die Stufe der Propheten erhoben hätte. Gerade wo man sich die Einzigartigkeit seines Wesens durch den in ihm wohnenden Geist vermittelt denkt, wird gar nicht mehr auf die Taufe Jesu reflektiert und nicht ein uranfängliches Sein Christi, sondern vielmehr seine himmlische Erhöhung daraus abgeleitet.

Was aber die Einzigartigkeit seines Erdenlebens ausmacht, wird überhaupt nicht mehr auf den ihm einwohnenden oder mitgeteilten Geist zurückgeführt. Jesus selbst bezeichnet als dieselbe die vollkommene Gotteserkenntnis, die keiner sonst hat als der Sohn, und die nur mit Gottes Erkenntnis seines Wesens verglichen werden kann (Matth. 11, 27, vgl. Joh. 10, 15). Diese ist das Leben, das der Vater dem Sohne gegeben hat, in sich selbst zu haben (Joh. 5, 26). Wenn sich Johannes dieselbe dadurch vermittelt denkt, daß er in seinem uranfänglichen Sein beim Vater denselben geschaut habe (6, 46. 8, 38), so ist das doch nur der von seiner Erkenntnis des ewigen Wesens des Gottessohnes bestimmte Ausdruck dafür, daß Jesus diese Erkenntnis nicht erst im Lauf seines irdischen Lebens erworben oder durch besondere Offenbarungen empfangen hat, sondern daß er sie von vornherein besaß und darum nur auf seinen himmlischen Ursprung zurückführen konnte. Mit dieser vollkommenen Gotteserkenntnis ist aber die urbildliche Vollendung des religiösen Lebens in ihm gegeben. Wie nach Johannes in den Gläubigen mit dem Gottschauen in Christo unmittelbar ihr Sein in Christo und Gott, und das Sein Gottes in ihnen gegeben ist, so ist auch kraft jenes stets unmittelbaren Gottschauens der Sohn im Vater und der Vater in ihm (17, 21). Dies Einssein beider (17, 22), d. h. diese vollendete Gottesgemeinschaft, auf der es beruht, daß man in seiner Hand ebenso sicher geborgen ist wie in Gottes Hand (10, 28 ff.), wird 10, 38 von

Jesu selbst dahin erläutert, daß der Vater in ihm ist, wie er im Vater. Es ist schwer begreiflich, wie man immer noch allem Zusammenhang zuwider hierin Aussagen über ein uranfängliches Wesensverhältnis Christi zu Gott zu finden sucht, während doch Jesus selbst dem Vorwurf der Gotteslästerung gegenüber sich dafür auf eine Psalmstelle beruft, in der sogar sündhafte Obrigkeiten ihres Repräsentationsverhältnisses wegen Götter genannt werden, ohne daß doch je darin jemand ein gottheitliches Wesen derselben gefunden hat (10, 34 ff.). Dasselbe gilt von jenem großen Ausspruch, wonach wer ihn sieht, den Vater sieht (14, 9), den doch Jesus selbst dadurch erläutert, daß er im Vater und der Vater in ihm ist, und infolge davon alle seine Worte des Vaters Worte und alle seine Werke des Vaters Werke sind (14, 10). Darin liegt dann freilich, daß er die vollkommenste Offenbarung des Vaters ist, nicht kraft einer metaphysischen Wesensgemeinschaft, sondern kraft jener Gottesgemeinschaft, in der sich nach Johannes die Religion vollendet. Wenn er nur redet, was und wie ihn der Vater reden geheißen hat (12, 49 f.), wenn er kraft seines einzigartigen Sohnesverhältnisses, das wohl in der Ewigkeit begründet, aber von dem hier nur in seinem geschichtlichen Leben und Wirken die Rede ist, nichts anderes tun kann, als was er den Vater tun sieht und ihm vom Vater gezeigt wird (5, 19 f.), so hört man freilich in ihm Gott reden und in all seinem Tun wird Gottes Wille selbst offenbar.

Mit der vollkommenen Gotteserkenntnis ist allezeit auch die unmittelbare Erkenntnis des göttlichen Willens gegeben. Unsere Aufgabe ist stets, in den mannigfaltigsten Lebenslagen erst den Willen Gottes für unser Reden und Handeln zu suchen, um ihn erfüllen zu können. Er ist sich überall des göttlichen Willens unmittelbar bewußt, der seine Schritte und Tritte leitet (Luk. 13, 32). Wie ihn der in der Taufe empfangene Geist zunächst in die Wüste treibt (Mark. 1, 12), so sehen wir ihn vielfach unter Impulsen handeln, die sich jeder psychologischen Analyse entziehen, und nicht nur bei Johannes (7, 8. 10. 11, 6), sondern auch in den älteren Evangelien (Mark. 10, 32. 11, 1). Er muß warten, bis seine Stunde gekommen ist (Joh. 2, 4); aber er weiß, wann sie da ist. Den Willen des Vaters, der ihm stets unmittelbar gewiß ist, zu erfüllen, ist ihm die höchste Befriedigung (4, 34); er hat bei seinem Kommen in die Welt die Erfüllung des göttlichen Willens mit Bewußtsein zu seiner Lebensaufgabe gemacht (Hebr. 10, 5 ff.). Er kann daher nichts selbstbeliebig tun, weil er nicht danach trachtet, seinen Willen zu tun, sondern des Vaters Willen (Joh. 5, 19. 30), weil er aus Liebe zu ihm sein Gebot erfüllen muß (14, 31). Darum

kann ihn niemand einer Sünde zeihen (8, 46), in ihm ist Sünde nicht (1. Joh. 3, 5). Wie er bei der ersten Versuchung den Teufel überwunden hat (Matth. 12, 29), so kann ihm der Teufel nichts anhaben, weil er an ihm keinen Punkt findet, woran er anknüpfen könnte (Joh. 14, 30). Seine Versuchungserfahrungen sind nur insofern verschieden von den unserigen, als sie nie von in ihm vorhandener Sünde erregt wurden (Hebr. 4, 15); er ist schlechthin heilig und gerecht, sündlos und unbefleckt (Apostelgesch. 3, 14. 1. Petr. 2, 22. Hebr. 7, 26). Als er in der Gleichgestalt des Sündenfleisches erschien, war sein Fleisch doch nicht wie das aller empirischen Menschen von Sünde beherrscht, sondern er kam, um gerade auf dieser Stätte ihrer Herrschaft die Sünde zu überwinden (Röm. 8, 3); eine erfahrungsmäßige Erkenntnis von Sünde hat er nie gehabt (2. Kor. 5, 21). Vielmehr hat er in seiner Selbsthingabe in den Tod den Gehorsam in der höchsten Probe bewährt (Röm. 5, 19. Phil. 2, 8, vgl. Joh. 10, 18) und ist dadurch der Urheber einer ewigen Errettung geworden (Hebr. 5, 8 f.). Denn eben weil ihn der Herzenskündiger als den erkannte, der stets willig und freudig in seinen Willen einging, der ihm nur dankte für seine Heilsratschlüsse, konnte Gott ihm auch die volle Ausführung derselben übergeben (Matth. 11, 25 ff.); weil er weiß, daß er sie nach seinem Willen ausführen wird, konnte er ihn zum Organ seines abschließenden Heilswirkens machen (Joh. 5, 20. 13, 3).

§. 11. Das Lebenswerk Jesu

1. Jesus stellt sich in seiner Berufswirksamkeit zunächst in eine Kategorie mit den Gottgesandten der Vergangenheit (Mark. 6, 4). Aber die Propheten alle bis auf Johannes den Täufer hatten nur weissagend hinausgewiesen auf das kommende Heil. In diesem sah Jesus bereits den Elias, dessen Kommen verheißen war (Matth. 11, 13), und damit den Anfang der Erfüllung der Weissagung. Er wollte also der Größere sein, der nach dem Täufer kommen sollte (3, 11), der schon bei Jesajas geweissagte Prophet, der dem Volk eine Freudenbotschaft bringen sollte (Luk. 4, 18). Dieselbe lautet dahin, daß die Zeit der Vorbereitung für die Herbeiführung alles verheißenen Heils abgelaufen sei und das Gottesreich sich genaht habe (Mark. 1, 15). Durch ihn war also die Freudenbotschaft von der endlichen Verwirklichung des Heils dem Volke gesandt (Apostelgesch. 10, 36). Die Gewißheit Jesu darüber konnte nur in der Einzigartigkeit seines religiösen Lebens begründet sein. War in ihm das religiöse Ideal verwirklicht, so konnte er nur gesandt sein, dasselbe nun auch in seinem Volke zu verwirklichen. Seine Sendung war jene höchste Liebestat Gottes (Joh. 3, 16), auf welche die gesamte Prophetie hinausgewiesen hatte, in ihr offenbarte sich Gott als den die Heilsvollendung herbeiführenden (Matth. 11, 25). Die täglichen Heilwunder Jesu waren nicht nur die Beweise seiner göttlichen Sendung, sondern auch die Bürgschaft, daß das verheißene Heil erschienen sei, sofern sich in ihnen die segnende Gnade Gottes bereits tatsächlich seinem Volk zuwandte (11, 5); seine Teufelaustreibungen das Zeichen, daß die Teufelsherrschaft überwunden und die Gottesherrschaft gekommen sei (12, 28). Johannes hat die Wunder in einer Zeit, wo es längst klar geworden war, daß durch die Schuld des Volkes es zu der äußeren Segnung seines Volkslebens nicht gekommen, als Sinnbilder (Zeichen) der erleuchtenden, ein neues geistiges Leben erweckenden und nährenden Wirksamkeit gedeutet, aber ursprünglich waren sie nicht nur ein Sinnbild, sondern der An-

fang des Heils, das Jesus seinem Volke bringen wollte und zunächst freilich nur den Einzelnen bringen konnte, die auf die in ihm erschienene Gnade Gottes vertrauten. Alles, was Johannes Jesum über die Bezeugung der Wahrheit, über die von ihm ausgehende Erleuchtung, über die höchste Gottesoffenbarung in seiner Person aussagen läßt, ist doch nur die tiefste Deutung davon, daß Gott, indem er durch ihn das religiöse Ideal verwirklicht und alles damit gegebene Heil herbeiführt, sich dem Volk nach seiner höchsten Liebe und Gnade offenbart. Eben weil es nicht irgendwelche theoretische Erkenntnisse sind, die Jesus bringen will, sondern eine Heilsbotschaft, bezeichnet er sie als das Wasser, das allen Durst auf ewig stillt (Joh. 4, 10. 14. 7, 37), als die Speise, die ins ewige Leben bleibt (6, 27).

Alle Propheten hatten die dem Volk verheißene Gnadenoffenbarung von der durch ihre Bußpredigt zu bewirkenden Bekehrung des Volkes abhängig gemacht; noch der Täufer hatte durch die Drohung mit dem göttlichen Zorngericht, das der kommenden Heilszeit voraufgehen sollte, diese Sinnesänderung bewirken wollen. Jesus verkündigt, daß Gott nicht auf die Bekehrung des Volkes warte, sondern ihm in der Sendung des Messias mit seiner höchsten Gnadenoffenbarung entgegenkomme. Erst dadurch soll die Sinnesänderung des Volkes bewirkt werden und der Glaube an ihn auf Grund der Freudenbotschaft von dem Heil, das in ihm erschienen sei (Mark. 1, 15). Wer nicht mehr zweifelt wie der Täufer, ob er der Erwartete, sondern darauf vertraut, daß er der gottgesandte Heilbringer sei, der ist bereits im Gottesreich und darum, wie klein und gering er auch sonst sein mag, größer als der Größte unter den von Weibern Geborenen (Matth. 11, 11). In diesem Gottesreich verwirklicht sich das religiöse Ideal Israels. Einst war es das Volk Israel, das als solches sich zum Sohne Gottes erwählt wußte, womit durchaus nicht gesagt war, wie weit der Einzelne seiner väterlichen Liebe gewiß sein konnte. Es ist nicht richtig, daß Jesus Gott als den Vater der Menschen überhaupt erkennen gelehrt habe; nur seine Jünger, die an ihn als den Messias glaubten, hat er ihn als Vater anrufen gelehrt (Matth. 6, 9). Das letzte Resultat alles seines Wirkens an ihnen war, daß sie der Liebe ihres Vaters gewiß wurden, weil sie zum Glauben gekommen waren, daß in ihm diese Liebe Gottes erschienen sei (Joh. 16, 27). Nun freilich durfte jeder Einzelne, der durch diesen Glauben ein Reichsgenosse wurde, der väterlichen Liebe Gottes gewiß sein.

Diese Liebe bewies sich aber zunächst darin, daß er den an die in Jesu erschienene Gnade Gottes Glaubenden alle ihre Sünden ver-

gab. Jesus setzt voraus, daß jedem von ihnen eine unmeßbare Schuldsumme vergeben ist (Matth. 18, 24—27). Wenn also besonders die Zöllner und Sünder, vom Schuldgefühl getrieben, zu ihm kamen, so nahm er sie freundlich an, und zeigte ihnen im Gleichnis vom verlorenen Sohn wie Gott den rückkehrenden Sünder mit väterlicher Freude annimmt (Luk. 15, 1 f. 20—24). Ja, er rief sie zu sich, da er ja gerade zu den Sündern gekommen war und nicht zu den Gerechten (Mark. 2, 17). Er kündigte ihnen die Vergebung ihrer Sünden an (Luk. 7, 48). Er verlangte nicht ein Opfer von ihnen, wie das Alte Testament, nicht eine Bewährung ihrer Sinnesänderung in irgendwelchen Leistungen, er vertröstete sie auch nicht etwa auf die durch seinen Tod zu beschaffende Sündenvergebung; er erklärte, daß der Menschensohn gekommen sei, auf Erden Sünde zu vergeben (Matth. 9, 6), d. h. ihnen die von Gott erteilte Sündenvergebung anzukündigen. Er lehrte seine Jünger täglich um die Vergebung ihrer Schuld bitten, nicht anders wie um das tägliche Brot (6, 11 f.). Nun konnten sie allezeit, ihrer Schuld entledigt, in kindlichem Vertrauen des Schutzes und Segens ihres himmlischen Vaters gewiß sein. Nicht von den Menschen überhaupt, die ja auch nur Gottes Kreaturen sind, sondern von seinen Jüngern sagt Jesus, daß sie der Liebe Gottes gewisser seien als die Vögel unter dem Himmel, die er nährt, und die Blumen auf dem Felde, die er kleidet; denn er nennt ihn ihren himmlischen Vater (6, 26). Weil sie die Gegenstände seiner Liebe sind, können sie seines Schutzes so gewiß sein, den er doch auch den geringwertigsten Kreaturen zu teil werden läßt (10, 29 f.). Im steten Bewußtsein des väterlichen Schutzes und Segens lebte Jesus selbst allezeit; und den hohen Seelenfrieden, der ihn deshalb allezeit erfüllte, hinterließ er den Seinen bei seinem Abschied, um alles Bangen und Zagen von ihnen zu nehmen (Joh. 14, 27). So verwirklichte er in seinem Kreise das Ideal des religiösen Lebens, das er ihnen vorlebte.

Die spezifische Lebensäußerung desselben ist aber das Gebet. Nirgends erörtert Jesus die Notwendigkeit des Gebets, ja, er hebt hervor, daß Gott weiß, was wir bedürfen, ehe wir bitten (Matth. 6, 8). Aber der Fromme soll durch das Vertrauen, mit dem er sich an ihn wendet, zum rechten Empfangen fähig werden. Daher kann Jesus nicht wirksamer dazu antreiben, als indem er den Reichsgenossen die unbedingte Erhörung ihrer Gebete zusichert (7, 7 f.). Vorausgesetzt ist dabei nur, daß es ein wirklich zuversichtliches Gebet sei (Mark. 11, 23 f.), das sich nicht ermüden läßt, wenn auch die Hilfe verzieht (Luk. 11, 5—8. 18, 1—5). Wohl erinnerte Jesus die Jünger

daran, daß auch der menschliche Vater dem Kinde nicht immer das gibt, um was es bittet; aber sicher gibt er ihm nichts Unnützes statt etwas Notwendigem, nichts Schädliches statt etwas Nützlichem, sondern er weiß ihm allezeit Gutes zu geben auf seine Bitte (Matth. 7, 9—11). Auch bei Johannes besteht die wahre Anbetung Gottes darin, daß man ihn als Vater anruft und so allein in Wahrheit (auf Grund der uns von ihm durch Jesum offenbarten Wahrheit) anbetet (4, 21. 23). Auch bei ihm hat Jesus diese Gewißheit der Erhörung keineswegs an eine dogmatische Erwägung geknüpft, wie man gemeinhin die Aussprüche von dem Gebet in seinem Namen mißdeutet. Es handelt sich dort überall um die Fortsetzung seines Werkes durch die Jünger. Wie er allen Erfolg seiner Arbeit vom Vater erbeten und empfangen hatte, so sollten sie fortan in seinem Namen, d. h. in seinem Auftrage bitten (14, 13 f. 15, 16) und konnten der Erhörung stets ebenso gewiß sein wie er selbst (11, 42). Ausdrücklich hebt Jesus 16, 26 f. hervor, daß dieses Beten in seinem Namen nicht etwa ein erst durch seine Fürbitte zu vermittelndes sei, sondern auf ihrem Bewußtsein von der ihnen auf Grund des Glaubens zu teil gewordenen Liebe Gottes beruhe. So verwirklichte Jesus tatsächlich im Kreise seiner Jünger das Gottesreich, in dem sich die wahre Religion vollenden sollte. Mehr als den Menschen zu einem Gotteskinde machen, das der Liebe seines himmlischen Vaters allezeit gewiß ist, kann keine Religion.

2. Sofern es sich im Gottesreich nicht nur um die Realisierung des religiösen Ideals, sondern auch um die des sittlichen handelt, d. h. um die Erfüllung des göttlichen Willens (Matth. 6, 10), ohne die es ja eine wirkliche Gottesverehrung, d. h. eine wahre Religion nicht gibt, muß Jesus, wie jeder Prophet, auch den Willen Gottes verkündigen. Zwar erkennt er die alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes im vollen Umfang an (5, 17 ff.); aber die derzeitige schriftgelehrte Auffassung und pharisäische Erfüllung des Gesetzes war eine durchaus ungenügende, indem sie, an dem Wortlaut einzelner Gebote und Verbote haftend, in einem System äußerlicher Leistungen die Erfüllung des göttlichen Willens suchte (v. 20). Freilich verstand Jesus das Wort, daß kein Titelchen des Gesetzes hinfallen dürfe (v. 18), nicht in demselben buchstäbelnden Sinn, den er an ihnen tadelte. Er, der sich des Willens Gottes stets unmittelbar bewußt war, konnte selbst dem Wortlaut des Gesetzes gegenüber, der ja für die Bedürfnisse der vorbereitenden Theokratie bestimmt war, erklären, wie der darin sich aussprechende Wille Gottes in der vollendeten Theokratie erfüllt sein

wolle. Er konnte zeigen, wie den Verboten des Totschlags und des Ehebruchs der Wille Gottes zu Grunde liege, der alles Zürnen und alle unreine Begierde verbiete. Er konnte zeigen, wie die Ehescheidung und der Eid im Alten Testament zugelassen und nur geregelt seien, um der Herzenshärtigkeit des Volkes und der in ihm herrschenden Unwahrhaftigkeit willen, eben darum aber im Gottesreiche fortfallen müßten. Er wußte, daß es allein dem vollkommenen Gotteswillen entspreche, wenn an Stelle alles Rechtsuchens, wofür das Alte Testament nur den Grundsatz der äquivalenten Vergeltung einschärfen konnte, die duldende opferbereite Liebe trete, die nicht mehr auf die Volksgenossen beschränkt bleiben dürfe, sondern selbst auf den Religionsfeind ausgedehnt werden müsse (Matth. 5). Er faßte die Willensoffenbarung Gottes im Gesetz und in den Propheten als ein Ganzes, in dem alles einzelne nur ein Ausfluß der von ihm verlangten Gottesliebe oder Nächstenliebe sei (22, 40).

Aber ihm handelte es sich nicht nur darum, daß dieser Wille Gottes im Einzelfall erfüllt werde, sondern daß diese Erfüllung und damit die Verwirklichung des Gottesreichs der höchste Gegenstand alles Betens und alles Strebens des Gotteskindes werde (6, 10. 33). Darin bestand ja das Wesen der Sinnesänderung, die er von vornherein verlangte, daß an die Stelle des Trachtens nach den irdischen vergänglichen Gütern das Trachten nach dem einen höchsten Gut, der Erfüllung des göttlichen Willens, wie er im Himmel vollkommen geschieht, treten solle, daß das Herz fortan ihm allein zugewandt sei, weil eine Teilung desselben zwischen Gott und dem vergötterten irdischen Gut nun einmal unmöglich sei (6, 19 ff. 24). Auf die Aufforderung zu solchem ungeteilten Gottesdienst kommen alle seine Ermahnungen zum Hören und Tun seiner Worte (7, 24), zur Bereitschaft, für das höchste Gut des Gottesreiches alles zu opfern (13, 44 ff.), zur Selbstverleugnung und Leidensbereitschaft in seiner Nachfolge (Mark. 8, 34 f.), zum Bleiben in ihm und zum Fruchtschaffen hinaus, wodurch sich die Jüngerschaft bewährt. (Joh. 15, 1—8).

Eins aber unterschied Jesum von allen Propheten, daß er den Willen Gottes nicht nur verkündigte, sondern daß er auch seine Erfüllung ermöglichte. Er ermöglichte sie aber durch die von ihm verkündigte Heilsbotschaft, in ihr liegen die ausreichenden Motive für die Verwirklichung des sittlichen Ideals. Wer sich bewußt ist, in dem von Jesu gebrachten Gottesreich ein Kind Gottes geworden zu sein, der kann gar nicht anders als danach trachten, ihm ähnlich zu werden. Was in seiner Person urbildlich verwirklicht, sagt Jesus Joh. 5, 19

von dem Wesen des echten Sohnes überhaupt, daß er nur tun kann, was er den Vater tun sieht. Auch Matth. 5, 45 setzt er es als selbstverständlich voraus, daß die Söhne Gottes ihrem himmlischen Vater ähnlich werden wollen, und zeigt ihnen nur, wie sie es werden können. Durch die alle, auch die Feinde, umfassende Liebesübung können sie vollkommen werden wie er (5, 48). Darauf geht ja seine ganze neutestamentliche Deutung des alttestamentlichen Gesetzes hinaus, daß es nicht mehr nur darauf ankommt, heilig zu werden, wie Gott heilig ist (3. Mos. 11, 44), sondern daß man, nachdem er in seiner väterlichen Liebe seine höchste Vollkommenheit kundgemacht, ihm darin ähnlich werden muß. In überwältigender Weise hat er es in dem Gleichnis vom Schalksknecht dargestellt, daß wer die erfahrene vergebende Liebe Gottes nun nicht auch seinem Nächsten gegenüber übt, der ihm erteilten Vergebung verlustig gehen muß (Matth. 18, 28—34). In dem Gebet, das er seine Jünger gelehrt hat, deutet er an, daß sie den Vater im Himmel um seine tägliche Vergebung nur anrufen können, wenn sie durch die Nachahmung seiner vergebenden Liebe sich als seine Kinder beweisen (6, 12). Im Gleichnis vom verlorenen Schaf hat er es dargestellt, wie die suchende Sünderliebe Gottes sie antreiben muß, das Äußerste zu versuchen, um den fehlenden und dadurch das Heil verlierenden Bruder für das Heil zurückzugewinnen (18, 12—16).

Aber auch dadurch geht die Ermahnung Jesu zur Erfüllung des göttlichen Willens über alle prophetische hinaus, daß er nichts anderes fordert, als was er selbst als der Sohn Gottes im einzigartigen Sinne verwirklicht zeigt. Er lehrt nicht nur das Gesetz Gottes erfüllen; er ist gekommen, es selber zu erfüllen (Matth. 5, 17). In seinem demütigen Dienen gibt er den Jüngern das Vorbild des Dienens (Joh. 13, 14 f.), worin seine Jünger allein die wahre Größe suchen, einer den anderen zu übertreffen trachten sollen (Mark. 10, 42 f.). Das ist das neue Gebot, in dem er das höchste Gebot des Alten Testaments dem vollkommenen Gotteswillen entsprechend erfüllen lehrt, daß man den Nächsten nicht nur wie sich selbst, sondern mehr als sich selbst lieben soll, wie er sie bis zur Selbstaufopferung geliebt hat, um ihnen ein Vorbild zu geben (Joh. 13, 14. 15, 12). An seinem eigenen Vorbild der Sanftmut und Demut lernen alle, die sich vergeblich unter der Last des Gesetzes abgemüht haben, den Willen Gottes zu erfüllen, ihn nachahmen, und das ist der Weg, der zur Erquickung der Seele führt (Matth. 11, 28 ff.). Denn es gibt für das Streben nach dem sittlichen Ideal keinen kräftigeren Impuls, als daß man sieht, daß dasselbe verwirklicht werden kann und verwirklicht ist. Der es aber ver-

wirklicht, das ist nicht irgend ein einzelner unter den anderen, das ist der, welcher gekommmen ist, allen das Heil zu bringen, das in der Verwirklichung der Gerechtigkeit liegt, der also selber in uns diese Gerechtigkeit wirken will. Darum muß, wer nach dieser Gerechtigkeit trachtet, ihn mehr lieben als Vater und Mutter (Matth. 10, 37), um seinetwillen bereit sein, Verfolgung zu leiden, wenn die Gerechtigkeit im Gottesreich ihm das höchste Gut geworden (5, 10 f.). Aber die Liebe zu ihm besteht nicht in Gefühlen, nicht in einem schwächlichen Wohlgefallen an ihm. Wie alle wahre Liebe ein Leben für den anderen ist, so kann sich die Liebe zu ihm nur zeigen im Halten seiner Gebote (Joh. 14, 15). Diese Liebe zu ihm ist eben dadurch entzündet, daß er ihnen mit seiner Liebe entgegengekommen ist, um ihnen das Heil zu bringen. Diese Liebe sich zu erhalten, muß notwendig ihr höchstes Streben sein, und sie können in seiner Liebe nur bleiben, wenn sie seine Gebote halten, wie er seines Vaters Gebote gehalten hat und in dessen Liebe geblieben ist (15, 10). So ergibt sich in seiner Nachfolge die Erfüllung des göttlichen Willens mit innerer Notwendigkeit wie von selbst; in dem Gottesreich, an dem sie Anteil gewonnen, werden sie gesättigt mit Gerechtigkeit (Matth. 5, 3. 6). So verwirklicht er in ihnen durch seine Wirksamkeit auch das sittliche Ideal.

3. Jesus ist aber, wie nach Matth. 1, 21 schon sein Name besagt, nicht nur gekommen, um seinem Volk das höchste Heil zu bringen, sondern auch, um es von dem Verderben zu erretten, dem es seiner Sünde wegen verfallen war; den Erretter nennt ihn die apostolische Verkündigung (Phil. 3, 20. Eph. 5, 23. Tit. 1, 4). Er selbst sagt, er sei zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt, um das Verlorene zu suchen und vom Verderben zu erretten (Matth. 15, 24. Luk. 19, 10). Auch Joh. 6, 35. 50 f. ist er es nicht nur, der jedes religiöse Bedürfnis befriedigt, sondern der auch vom Tode und Verderben errettet (6, 39. 58). Aber gerettet werden kann das Volk nur, wenn es Jesum in ihm das Gottesreich begründen läßt in dem Sinne, in welchem es die volle Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals ist. In seinem Wirken waren alle Motive dafür in ausreichend wirksamer Weise gegeben; es kam nur darauf an, daß das Volk ihn als den verheißenen Heilbringer erkannte und ihn auf dem Wege, den er es führte, jenes herrliche Ziel verwirklichen ließ. Im Volke Israel waren alle Vorbedingungen für den Erfolg des Werkes Jesu gegeben. Durch die ganze vorbereitende Heilsgeschichte war das Volk für diese Erscheinung seines Messias erzogen, durch das Gesetz und die Pro-

pheten war in ihm das Verlangen nach jenem religiös-sittlichen Ideal und die Hoffnung auf seine Verwirklichung geweckt worden; es hatte daher den denkbar höchsten Antrieb, die Botschaft vom Gottesreich gläubig und heilsverlangend anzunehmen (Matth. 12, 41 f.). In der Tat gab es ja auch nicht nur unter den Frommen in Israel, sondern auch unter den Zöllnern und Sündern, die unter der Verachtung ihrer Volksgenossen und unter der Anklage ihres eigenen Gewissens gelernt hatten, nach jenem Heil zu verlangen, solche, die sich empfänglich dafür erwiesen, und an denen die Arbeit Jesu ihr Ziel erreichte.

Aber wir dürfen nicht vergessen, daß in jenem Ideal, wie es die Prophetie gezeichnet hatte, immer die beiden Momente der Vollendung der Religion und der irdischen Segnung des Volkslebens unzertrennlich miteinander verbunden waren. Es war kein Wunder, daß die große Masse des Volkes unter dem Widerspruch des äußeren Elends der Nation mit seiner hohen Bestimmung sich vorzugsweise an dieses zweite Moment hielt, daß sie von dem, der ihr Messias sein sollte, zuerst die Verwirklichung jener glänzenden, prophetischen Zukunftsbilder verlangte, die politische Befreiung, die Wiederaufrichtung des Davidreiches und allen irdischen Segen, der ihm in demselben verheißen war. Jesus aber verlangte und mußte verlangen, daß es zuerst das Gottesreich in sich verwirklichen ließ durch die religiös-sittliche Erneuerung seines Volkslebens. Er wies jedes Eingreifen in die politischen Verhältnisse zurück und überließ es Gott, wann und in welcher Form er auch die Verheißung jenes irdischen Segens dem Volk erfüllen werde, wenn es das Ideal der Religion in sich realisieren ließ. Das war der Punkt, wo sich die Wege Jesu und seines Volkes schieden. Bei der sinnlichen Richtung des Volkes, wie sie die eine Grundform aller Sünde ist, bei dem Weltsinn und dem Verlangen nach irdischem Glück, vor dem Jesus immer wieder so nachdrücklich gewarnt hatte (vgl. Luk. 12, 15. Matth. 22, 5), mußte die neu geweckte Hoffnung auf die messianische Heilsvollendung zur politischen Messiasschwärmerei werden (vgl. Joh. 6, 15), während es seine Bußpredigt und seine Heilsverkündigung nur mit tauben Ohren hörte (Matth. 11, 20—24. 12, 41 f.). Wenn Jesus sich ihren Wünschen versagte, so konnte das Volk eine Zeitlang sich noch mit der Hoffnung schmeicheln, aufgeschoben sei nicht aufgehoben; als er aber bei der Steuerfrage der jüdischen Revolution definitiv den Absagebrief schrieb (Mark. 12, 13—17), da mußte ihre frühere Begeisterung für ihn in erbitterte Feindschaft gegen den umschlagen, der ihre schönsten Hoffnungen so bitter enttäuscht hatte.

Ebenso lag es in den Verhältnissen der vorbereitenden Theokratie,

daß das höchste Ideal Israels seine freie Vertretung im Pharisäismus und seine gesetzliche in dem regierenden Priestertum fand. Und wieder war es die andere Grundform aller menschlichen Sünde, die Selbstsucht, welche diese Vertreter der göttlichen Ordnungen im Volke verleitete, ihre Stellung im Volke zur Befriedigung der eigenen Ehr- und Herrschsucht zu mißbrauchen. Sie, die als die Sehenden den stärksten Antrieb hatten, Jesum zu erkennen als den, der er war (Joh. 9, 41), mußten sich von vornherein zur tötlichen Feindschaft gegen den aufgestachelt fühlen, der ohne ihrer zu bedürfen, ja im ausgesprochenen Gegensatz gegen sie sich des Volkes zu bemächtigen und jenes Ideal in seinem Sinne zu verwirklichen suchte (Joh. 5, 18. 44. Mark. 3, 6). Jesus hatte darauf hingewiesen, daß die Machthaber im Volke von jeher die Propheten Gottes verfolgt und getötet hätten (Matth. 5, 12. 23. 37), und daß es bei ihm nicht anders sein könne (Matth. 21, 33—39. 22, 6 f. Luk. 13, 33. 19, 14. 27). Solange freilich das Volk begeistert ihm anhing, konnten sie nicht wagen, irgend etwas gegen ihn zu unternehmen; aber als dasselbe sich enttäuscht von ihm ab- und seinen alten Führern wieder zuwandte, da wurde es diesen leicht, das Volk dazu aufzuwiegeln, daß es den Tod Jesu verlangte (Mark. 15, 13 f.). Nicht der schwache Prokurator, der ohne Verständnis für die Sachlage aus Menschenfurcht einen Unschuldigen opferte (Joh. 19, 15 f.), sondern die Hierarchie trug die Schuld an seinem Tode (Joh. 19, 11, vgl. Mark. 15, 10). Aber weil sie ihre Mordpläne nur ausführen konnten, wenn das Volk sich verführen ließ, den Tod Jesu zu verlangen, so beschuldigt Petrus das ganze Volk der Ermordung Jesu (Apostelgesch. 2, 23. 3, 13 ff.).

So ist es zu der geschichtlichen Notwendigkeit des Todes Jesu gekommen. Alles, was Jesus getan hatte, das Gottesreich in Israel zu begründen, hatte zuletzt nicht zu seiner Errettung geführt, sondern dazu, daß es die schwerste Schuld auf sich lud, den Mord seines Messias, und daß es dadurch erst ganz unrettbar dem Verderben verfiel. Aber diese weltgeschichtliche Tragödie, in welcher das Volk und seine Führer sich unter den gegebenen Verhältnissen mit innerer Notwendigkeit in eine Schuld verwickelten, die das Verderben über sie bringen mußte, sie hat ihre typische Bedeutung für die gesamte Menschheit. Wenn das Volk Israel, das wie kein anderes auf das Kommen des Messias vorbereitet war, statt denselben an sich wirken zu lassen, was er wirken wollte, ihn verwarf und ermordete, welches andere Volk der Welt würde ihm ein anderes Schicksal bereitet haben? Wo hat es eine Hierarchie gegeben und wo wird es eine geben, die freiwillig vor dem Größeren

abdankt? Der Ausgang der Geschichte Jesu war kein zufälliger. Die höchste Gnadenoffenbarung Gottes, die in seinem Messias der Welt zu teil geworden war, konnte in einer sündhaften Menschheit nur den Ausgang haben, den sie in Israel gehabt hat.

4. Es ist lediglich eine geschichtliche Frage, wie früh Jesus diesen Ausgang seiner Wirksamkeit vorhergesehen hat. Da er in seinen Erdentagen keine göttliche Allwissenheit besaß, sondern nur ein prophetisches Wissen, so konnte sich die Zukunft ihm erst in dem Maße enthüllen, in welchem das Resultat seiner Wirksamkeit im Volke wie bei seinen leitenden Autoritäten diesen Ausgang unausweichlich machte. Es ist geschichtlich einfach undenkbar, daß er seinen Tod von Beginn seiner Wirksamkeit an klar vorausgesehen habe. Alle Freudigkeit und alle Kraft seines Wirkens wäre gelähmt gewesen, wenn er von vornherein gewußt hätte, daß dasselbe vergeblich sei und nur mit seiner Ermordung enden könne. Ebenso liegt es freilich in der Natur der Sache, daß man später, als der Tod Jesu eingetreten war, Hinweisungen auf denselben schon früh und in wachsendem Maße in Bilderreden Jesu zu finden meinte, welche dieselben ursprünglich noch nicht enthielten (vgl. Mark. 2, 20. Joh. 2, 21 f. 3, 14 f. 6, 51—56). Geschichtlich steht fest, daß erst nach der ersten schweren Enttäuschung des Volkes bei der Volksspeisung (6, 15) und der Verweigerung jedes Zeichens, durch welches man wenigstens ein Unterpfand für die endliche Erfüllung seiner Hoffnungen begehrte (6, 30 f. Matth. 12, 39. Mark. 8, 12), die Jüngerschaft im großen und ganzen den Glauben an seine Messianität aufgab (Joh. 6, 66). Man hielt ihn wohl noch für einen Vorbereiter der messianischen Zeit, aber nicht mehr für den Messias (Mark. 8, 28). Erst zu jener Zeit wird uns berichtet, daß Jesus seinen Zwölfen deutlich und unzweideutig die Notwendigkeit seines Todes zu verkündigen begann (8, 31 f). Nicht nur von schweren Leiden und Kämpfen redet er, denen er in seinem Berufswirken entgegensehe (Luk. 12, 50. Mark. 10, 39), sondern von seiner Verwerfung durch die gegenwärtige Generation (Luk. 17, 25), von seiner Verurteilung durch die Volkshäupter und seiner Überlieferung an die heidnischen Machthaber, ohne die ja ihr Urteil nicht vollstreckt werden konnte (Mark. 10, 33, vgl. Joh. 18, 32), von seinem Tode in Jerusalem (Luk. 13, 33). Eben darum sah er denselben bei seinem Erscheinen auf dem letzten Passah in Jerusalem als unmittelbar bevorstehend an (Luk. 18, 31 ff. Joh. 12, 7).

Aber darüber ist Jesu nie im Zweifel gewesen, daß ihm als dem

Messias seines Volkes nichts begegnen konnte, als was zuletzt zur Erfüllung seines Berufes dienen mußte. Man hat zwar unterscheiden wollen zwischen der Erkenntnis des göttlichen Schicksalswillens und des göttlichen Heilswillens. Aber da ja das Ziel der göttlichen Weltregierung überall die Verwirklichung der letzten Heilszwecke Gottes ist (§ 8, 3), gab es für Jesum kein Schicksal, das nicht der Ausführung der Heilsabsichten Gottes dienen mußte. Und da er diesen göttlichen Heilsratschluß schon im Alten Testament geweissagt fand, mußte auch dieser sein Ausgang in ihm bereits vorgesehen sein (Mark. 9, 12. 14, 21. Matth. 26, 54). Wir haben keine nähere Überlieferung darüber, wo und wie Jesus im Alten Testament seinen Tod geweissagt sah; wahrscheinlich dachte er besonders an Jes. 53 (vgl. Luk. 22, 37), aber auch an die Psalmen, die von dem Leiden des Gerechten handeln (vgl. Joh. 13, 18). Zwar meint man gewöhnlich, eben darum müsse Jesus diesen Ausgang auf Grund der alttestamentlichen Weissagung, in der er ja lebte, von vornherein vorausgewußt haben. Aber Jesus hat das Alte Testament nie als ein Orakelbuch gelesen, das alle einzelnen Ereignisse der Zukunft im voraus festsetze. Er wußte, daß die Erfüllung aller Verheißungen und Drohungen von dem Verhalten des Volkes abhängig bleibe. Waren doch so viele glänzende Zukunftsbilder der Propheten in seinem irdischen Leben unerfüllt geblieben, weil das Verhalten des Volkes zu ihm ihre Erfüllung unmöglich machte. Ohnehin gab es auch direkte Vorhersagungen der Verwerfung durch sein Volk und seines gewaltsamen Todes in der Prophetie überhaupt nicht. Daher konnte er die Weissagungen vom Leiden des Messias auf einen solchen erst dann sich deuten, als die geschichtliche Konstellation denselben unausweichlich zu machen schien. Eher war es das Schicksal des Täufers, in dem er den Beweis für die Unempfänglichkeit seines Volkes und damit sein eigenes Schicksal las (Matth. 17, 12).

Freilich gibt es keine geschichtliche Notwendigkeit, welche durch die göttliche Vorsehung nicht durchkreuzt werden kann. Auch die Notwendigkeit des Todes Jesu konnte durch die Sinnesänderung des Volkes, an der er bis zuletzt arbeitete, wenn Gott seinem Wirken Erfolg verlieh, aufgehoben werden, oder durch die Fügung der Umstände, welche die Pläne seiner Feinde vereitelte. Lehrt doch die Geschichte des Prozesses Jesu, wie der Ausgang desselben bis zuletzt sozusagen am seidenen Faden hing. Und wenn, menschlich angesehen, keine Möglichkeit zu seiner Rettung vorhanden war, so war ihm ja die Wunderhilfe seines Vaters allezeit bereit, wenn derselbe ihn retten wollte (Matth. 26, 53). Noch bis zum letzten Augenblick blieb es ja Gottes

Sache, ob er dieses äußerste Mittel zur Errettung des Volkes für notwendig hielt, oder ob er andere Wege erwählte, um dieselbe zu ermöglichen. In diesem Sinne hat Jesus noch in Gethsemane um die Abwendung des Todesgeschicks gebeten und dieselbe für möglich gehalten (Mark. 14, 35 f.), hat er noch am Kreuz über das Ausbleiben der göttlichen Errettung geklagt (15, 34). Bei allem, was er über die Notwendigkeit seines Todes redete, blieb jene Möglichkeit vorbehalten. Seine Aufgabe war nicht, zu entscheiden, ob sich diese Möglichkeit verwirklichen solle, sondern sich in den Willen Gottes zu fügen, der es entschied; und er hat es getan (Mark. 14, 36. Joh. 18, 11). Hier galt es die höchste Probe des Gehorsams abzulegen, in dem er ja vorbildlich die volle Gerechtigkeit verwirklichte. Wie seine Jünger das Leben hingeben sollten um seinetwillen (Mark. 8, 35), so mußte doch auch er bereit sein, sein Leben hinzugeben in dem Dienste, zu dessen Erfüllung er gesandt war (10, 45). Dieser Dienst aber galt seinem Volk, das er liebte, in dem er die ganze Menschheit an sein Heilandsherz schloß. Wenn er um der Feindschaft seiner Gegner willen seine Berufstätigkeit nicht aufgab, sondern, um das Volk von seinen Verführern loszumachen, Donnerworte gegen sie schleuderte, die ihn das Leben kosten mußten, so tat er doch nichts anderes, als was der gute Hirte tut, der sich dem Wolf entgegenwirft mit Lebensgefahr, um die Herde zu retten (Joh. 10, 11 f.). Wenn er seinen Jüngern gesagt hatte, daß es die höchste Probe der Liebe sei, sein Leben einzusetzen für seine Freunde (15, 13), so konnte er, der sein Volk liebte, doch nur willig und freudig auf den Willen seines Vaters eingehen, wenn nach seinem Rat dieses äußerste Mittel zur Errettung des Volkes notwendig war (12, 27). Hatte er seine ganze Lebensarbeit eingesetzt, um sein Volk zu erretten, und war es nicht gelungen, so mußte er doch bereit sein, das Leben selbst einzusetzen, um dieses Ziel zu erreichen, wenn Gott es für notwendig hielt.

5. Tatsache ist, daß Gott die geschichtliche Notwendigkeit des Todes Jesu nicht durchkreuzt, sondern sie sich hat vollziehen lassen. Daraus schließt die apostolische Verkündigung ganz im Sinne Jesu, daß sich in ihm ein göttlicher Heilsratschluß vollzog, daß Christus zum Besten der Menschen gestorben ist (1. Thess. 5, 10. 1. Petr. 1, 21). Es ist durchaus nicht ein Neues, was erst die apostolische Verkündigung der Heilsbotschaft Jesu hinzugefügt hat, wodurch sie wohl gar die ursprüngliche Schlichtheit und Schönheit derselben aufgehoben und durch ihre dogmatischen Eintragungen ihre Annahme den Menschen lediglich

erschwert hat. Selbst wenn es in ihr oft so scheint, als sei Jesus überhaupt nur in die Welt gesandt, um zu sterben (Hebr. 10, 5—10. 1. Joh. 4, 10), wenn bei Paulus tatsächlich der Tod Jesu als das eine spezifische Mittel erscheint, um die Welt zu erlösen, so ist diese Betrachtungsweise vom Standpunkt der Apostel aus vollauf berechtigt. Tatsächlich hatte das ganze irdische Lebenswerk Jesu dem Volke nicht das Heil gebracht, nicht als ob es dazu unzureichend gewesen wäre, da wir sahen, daß in ihm alle notwendigen Mittel gegeben waren, um das Heil zu verwirklichen, sondern weil das Verhalten des Volkes die Wirksamkeit dieser Mittel vereitelte. Tatsache ist, daß selbst bei denen, die Jesu Heilsbotschaft gläubig annahmen, doch erst nach seinem Tode die Frucht derselben zur vollen Reife gekommen ist. Freilich reflektiert die apostolische Verkündigung überhaupt gar nicht auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu für sein Volk, sondern immer nur auf seine Bedeutung für die ganze Menschheit. Aber auch das ist vollauf darin begründet, daß wenn das Lebenswerk Jesu Israel nicht errettet hat, in dem doch die denkbar günstigsten Bedingungen für den Erfolg desselben gegeben waren, dasselbe unter allen anderen Bedingungen nur zu demselben Resultat geführt hätte. Die Opposition, welche die Erscheinung der göttlichen Heiligkeit in einer der Herrschaft der Sünde verfallenen Welt notwendig hervorrief, mußte unter allen anderen, so viel ungünstigeren Verhältnissen für den Heiligen und Reinen nur um so gewisser verhängnisvoll werden. Konnte Israel nur durch die Hingabe Jesu in den Tod errettet werden, so gab es für die gesamte Sünderwelt erst recht kein anderes Mittel, sie vom Verderben zu erretten.

Es bleibt also dabei, daß eine Tatsache, welche sich unter den in Israel gegebenen Bedingungen mit geschichtlicher Notwendigkeit vollzog, nach Gottes Rat eine heilsgeschichtliche Bedeutung für die ganze Menschheit und für die Verwirklichung der Religion in ihr gewonnen hat. Gerade weil Israel mit der Ermordung Jesu eine Sünde beging, zu deren Vermeidung es nach der heilsgeschichtlichen Vorbereitung seiner Erscheinung den stärksten Antrieb hatte, war jene Sünde die denkbar größte, hatte die in der Menschheit herrschende Sünde gleichsam in ihr ihre letzten Konsequenzen gezogen. Das war ja eben, wie wir sahen, das Eigentümliche jener weltgeschichtlichen Tragödie, daß der letzte Erfolg alles Wirkens Jesu Israel in jene furchtbarste Schuld verwickelte, die doch unter den gegebenen Verhältnissen fast unvermeidlich war. Die religiöse Betrachtung kann das nur so ansehen, daß Gott, dem in seiner Weltregierung auch die in den psychologischen Be-

dingungen der Menschennatur gegebene Entwickelung der Sünde zur Erreichung seiner Heilszwecke dienen muß, die Sünde zu diesem ihrem Gipfelpunkt absichtlich heranreifen ließ. So hat es Jesus selbst angesehen. Er betrachtet die Unempfänglichkeit des Volkes als ein Strafgericht der Verstockung, das er durch seine Wirksamkeit vollzieht (Mark. 4, 11 f., vgl. Joh. 12, 37—40). Die bisher nicht hören *wollten*, sollten und mußten zuletzt mit gottgewirkter Notwendigkeit dahin kommen, daß sie nicht mehr hören *konnten*, und diese Unempfänglichkeit ihre Errettung auf dem zunächst gewiesenen Wege unmöglich machte. Von der Hierarchie seiner Zeit sagt Jesus, daß, weil sie Söhne der Prophetenmörder waren im sittlichen Sinne, d. h. den Vätern gleich in Gesinnung und Wesen, und sich nicht durch aufrichtige Bekehrung, sondern nur durch leere Frömmigkeitsbezeugungen von den Sünden der Väter losgesagt hatten, sie das Maß dieser Sünden vollmachen sollten und mußten (Matth. 23, 29—32). Es war also Gottes Rat und Wille, daß die Sünde sich bis zu ihrem Gipfelpunkt entwickeln sollte. Daß sich die Sünde so gleichsam auslebte und ihre letzten Konsequenzen zog, war nach seiner ewigen Weisheit und Gnade das letzte Mittel, wodurch dieselbe überwunden werden konnte. Die höchste Freveltat, in der die Menschheitssünde gipfelte, und die sie daher unrettbar dem Verderben zu überantworten schien, sollte nach Gottes wunderbarem Ratschluß das Mittel zur Erlösung und Beseligung der Menschheit werden. Die Schrift betrachtet diesen Heilsratschluß als einen von Ewigkeit her gefaßten, obwohl seine Ausführung doch nur durch das freie Verhalten der Menschen in der Zeit möglich wurde. Wie sie überhaupt nicht das Rätsel zu lösen unternimmt, wie die allwaltende und alles zuletzt zu ihren Heilszwecken führende Weltregierung Gottes sich vereint mit dem freien Walten, das er den Menschen von der Schöpfung her ermöglicht hat, so wenig will sie dieses Rätsel lösen. Israels Sünde hört darum nicht auf, seine Schuld zu sein, weil Gott die scheinbare Vernichtung seines in Christo begonnenen Heilswerkes zum Mittel seiner Durchführung zu gebrauchen wußte.

§ 12. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu

1. Jesus selbst hat seinen Jüngern die Bedeutung seines Todes gedeutet in den Worten, mit denen er beim Abschiedsmahl die ihnen unvergeßliche Kelchweihe vollzog (1. Kor. 11, 25. Mark. 14, 24), und die durch ihre Wiederholung bei der Feier des Herrnmahls stets in der Erinnerung der Gemeinde erhalten wurden. Er vergleicht sein Blut, das in seinem bevorstehenden Tode vergossen werden sollte, mit dem, welches bei der Stiftung des alten Bundes auf das Volk gesprengt wurde (2. Mos. 24, 5 ff.), um dasselbe durch das Blut eines Sühnopfers von der Schuldbefleckung zu reinigen (vgl. Hebr. 9, 19—22), und so die Bundesgemeinschaft mit dem heiligen Gott, der mit einem schuldbefleckten Volke nicht in Gemeinschaft treten konnte, zu ermöglichen. Er betrachtet also das neue Verhältnis zwischen Gott und dem Volke, das er im Gottesreich verwirklichen wollte, als einen neuen Bund, wie ihn schon die Propheten verheißen hatten (Jerem. 31, 33 f.), der nicht in Kraft treten konnte, wenn dasselbe nicht von der Schuldbefleckung gereinigt wurde, und legt seinem Blute eine analoge Wirkung bei wie dem alttestamentlichen Sühnopfer. Man hat sich gewundert, daß Jesus, der doch in seiner irdischen Wirksamkeit dem Volke die sündenvergebende Gnade seines Gottes ankündigte, ohne irgend der Notwendigkeit eines solchen schuldtilgenden Mittels zu gedenken, am Ende seines Lebens dieselbe an die Wirkung seines Todes geknüpft haben soll. Man sucht daher mit allerlei exegetischen und kritischen Künsten die Hinweisung auf diese Wirkung seines Todes aus den Worten bei der Abendmahlseinsetzung zu entfernen, die doch durch die Anspielung auf 2. Mos. 24, 5 ff. unbedingt sichergestellt ist. Aber man vergißt, daß jene erste Heilsanbietung ihren Zweck nicht erreicht hatte, daß vielmehr das Volk die höchste Gnadenoffenbarung seines Gottes zurückgewiesen hatte und sich eben jetzt rüstete, die schwerste Sünde zu begehen in der Ermordung seines Messias. Nach der Gottesoffenbarung im Alten Testament gab es für eine solche freche Empörung wider Gott

und seinen Gesalbten (Apostelgesch. 4, 25 ff. nach Psalm 2, 1 f.) kein Sühnmittel, da jede Todsünde unnachsichtlich der Strafe verfiel (Hebr. 2, 2. 10, 28). Sollte also trotz derselben das Werk Jesu zu seinem Ziele geführt werden, so mußte ein neues Sühnmittel beschafft werden, das die Vergebung auch dieser Sünde ermöglichte (Matth. 26, 28); und hatte Gott es gelitten, daß die Bosheit seiner Feinde ihr Ziel erreichte, weil es seinen Heilszwecken entsprach, so konnte nur sein Blut, das in seinem gewaltsamen Tode vergossen wurde, dieses Sühnmittel sein.

Die Vorstellung eines solchen Sühnmittels war Jesu wie seinen Jüngern im Alten Testament gegeben, und er konnte dieselbe nur in dem Sinne verwenden, in dem sie von dort her ihnen geläufig war. Damit ist die immer noch gangbare, aus dem Alten wie dem Neuen Testament völlig fremden Rechtsverhältnissen entlehnte Vorstellung ausgeschlossen, als bestehe die Sühne in einer Vollstreckung der Strafe, nur daß dieselbe statt an dem Schuldigen an einem Unschuldigen, im Alten Testament an einem Opfertier, im Neuen Testament an Jesu vollzogen wird. Denn da es für Sünden, die des Todes schuldig machten, im Alten Testament keine Opfersühne gab, kann die Tötung des Opfertiers nicht die Absicht gehabt haben, den Opfernden von der Todesstrafe zu befreien. Die alttestamentliche Opfersühne war überhaupt nur für Schwachheits- und Verfehlungssünden (vgl. Hebr. 5, 2. 9, 7) geordnet. Gott wandte dem bundestreuen Volke, das im Bewußtsein seiner Verfehlungen die Gnade seines Gottes suchte und sich dadurch von seiner Sünde schied, dieselbe wieder zu, indem er ihm das Tierblut als das Mittel darbot, um seine Sünde zu sühnen (3. Mos. 17, 11), d. h., wie schon der alttestamentliche Opferterminus lehrt, um sie in seinen Augen zu bedecken, so daß er sie nicht mehr ansah, sondern gnädig vergab. Nach dieser Analogie wollte Jesus seinen Tod betrachtet wissen. Es handelte sich nicht um einen Ausgleich der Strafgerechtigkeit Gottes mit seiner Gnade, den er im Tode Jesu herbeiführte, sondern indem er seinen Sohn in den Tod dahingab, hatte er seine höchste Liebe offenbart (Joh. 3, 16) und damit seinen Namen verherrlicht (12, 27 f.). Wie es seine Gnade war, die dem Volk des Alten Bundes das Sühnopfer ordnete, damit die immer vorkommenden Verfehlungen des bundestreuen Volkes nicht sein Verhältnis zu demselben trübten, so hatte seine höchste Liebesoffenbarung das Blut Jesu als das Mittel bestimmt, das in seinen Augen auch die schwerste Sünde des Volkes, für die es im Alten Testament kein Sühnopfer gab, und dann auch alle Sünde der Menschheit zudeckte und somit vergebbar machte.

An diesem Worte Jesu hat sich sichtlich die apostolische Predigt von Anfang an über die Heilsbedeutung des Todes Jesu orientiert. Wenn 1. Petr. 1, 2 von einer Besprengung mit dem Blute Christi redet, so ist dasselbe in Analogie gedacht mit dem Blute, mit welchem bei der alttestamentlichen Bundesstiftung das Volk besprengt wurde (vgl. Hebr. 12, 24); es sollte also von den Sünden reinigen (1, 3. 2. Petr. 1, 9), die das Gewissen mit Schuldbewußtsein befleckten (Hebr. 9, 14. 10, 22, vgl. 10, 2). Ausdrücklich reflektiert der Hebräerbrief nach Jerem. 31, 31 ff. darauf, wie durch den Bundesbruch des Volkes der alte Bund aufgelöst war und ein neuer notwendig geworden, in dem es eine alle Sünden umfassende Sündensühne geben sollte (8, 7—12). Dieses Bundes Mittler ist Christus (8, 6. 9, 15), sein Blut ist das Bundesblut (10, 29. 13, 20); durch sein Opfer sind die Sünden ungiltig gemacht (9, 26, vgl. 9, 22), weil er sie gesühnt hat (2, 17). Als den Urheber der Sühne (1. Joh. 2, 2), behufs derer er gesandt ist (4, 10), bezeichnet ihn Johannes; daher reinigt sein Blut von der Schuldbefleckung (1, 7. 9), indem es die in ihr uns anhaftenden Sünden hinwegnimmt (3, 5). Im Blute des Lammes haben die Gläubigen ihre Kleider gewaschen (Offenb. 7, 14. 22, 14).

Paulus reflektiert bereits, wenigstens in den älteren Briefen, garnicht mehr auf die Analogie des alttestamentlichen Sühnopfers, das ja nur eine beschränkte Kategorie von Sünden sühnte, während er alle Sünde als Todsünde betrachtet. Dennoch geht auch er Röm. 3, 25 f. davon aus, daß Gott im Blute Christi ein Sühnmittel geordnet habe, das aber nicht, wie die alttestamentlichen, durch die göttliche Ordnung an sich, sondern durch den Glauben seine Sühnkraft erhalte. Er begründet das freilich nicht, wie man die Stelle gemeinhin mißdeutet, dadurch, daß Gott im Blute Christi, d. h. durch den Tod des Unschuldigen an Stelle des Schuldigen seine Gerechtigkeit erwiesen habe, sondern dadurch, daß seine Gerechtigkeit verlangte, entweder die Sünden, die er bisher gnädig übersehen hatte, zu strafen oder ein Sühnmittel aufzustellen, und daß er in der gegenwärtigen Heilszeit, in der er seine Gnade durch Gerechtsprechung des Sünders beweisen wollte (vgl. 3, 24), das letztere wählte. Gerade als Gegenteil des Strafvollzugs erscheint, ganz wie Hebr. 10, 26 f., die Sündensühne. Ohne auf eine solche überhaupt zu reflektieren, sagt Paulus, Gott habe den Menschen ihre Übertretungen geschenkt (Kol. 2, 13), d. h. auf ihre Anrechnung verzichtet, indem er die wider uns lautende (uns anklagende) Handschrift des Gesetzes (infolge des Todes Jesu) auslöschte (2, 14), und erklärt die Hingabe des Sohnes in den Tod ganz wie Joh. 3, 16

für den höchsten Liebesbeweis Gottes gegen die sündige Menschheit (Röm. 5, 8. 8, 32).

In der Tat erklärt auch die Vorstellung der Sühne an sich gar nicht, warum gerade der Tod Jesu dazu erforderlich war. So wenig das Alte Testament je darauf reflektiert, warum Gott durch das Tierblut in seinen Augen die Sünde bedeckt sein lassen konnte, so wenig fragt das Neue Testament, warum das Blut Christi jene sühnende Wirkung haben konnte. Selbst der schriftgelehrte Verfasser des Hebräerbriefs, der dies erklären zu wollen scheint, kommt doch immer nur wieder darauf hinaus, daß Tierblut unmöglich die Sünde wegnehmen konnte (10, 4. 11), obwohl doch tatsächlich Gott dies im Alten Testament geordnet, und beweist es durch das Bedürfnis stetiger Wiederholung der Tieropfer (10, 1 ff.), das doch ganz einfach damit zusammenhing, daß immer neue Übertretungen der Sühne bedurften. Ihm konnte diese Begründung des Opfertodes Jesu genügen, weil er das alttestamentliche Sühnopfer von vornherein nur als eine schattenbildliche Vorausdarstellung des Opfers Christi betrachtet (10, 1), der sich selbst als ein fehlloses Opfer Gott darbrachte (9, 14). Eben darum vergleicht er dieses Opfer am liebsten mit dem Opfer des großen Versöhnungstages, an welchem der Hohepriester selbst das Opfer darbrachte und das Blut desselben ins Allerheiligste brachte zum Zeichen der vollzogenen Sühne (9, 12. 24). Ihm liegt der Hauptnachdruck darauf, daß Christus Priester und Opfer zugleich war (vgl. schon Joh. 17, 19. Offenb. 1, 13), und er folgert daraus, daß sein Opfer keiner Wiederholung fähig und bedürftig war (Hebr. 9, 26 ff.). Er will dadurch begründen, daß es die freiwillige Selbsthingabe Christi in den Tod war, was seinem Opfer in Gottes Augen seinen spezifischen, den aller alttestamentlicher Opfer überragenden und darum sie zu einem nur schattenhaften Vorbild herabsetzenden Wert verlieh. Eine ähnliche Anschauung liegt Eph. 5, 2 zu Grunde. Aber damit ist bereits der Gesichtspunkt des Sühnopfers überschritten, wie auch aus der Kombinaton zweier ganz heterogener Opferarten (des Sühnopfers und des freiwilligen Opfers) in Eph. 5, 2 erhellt. Denn nirgends liegt im Alten Testament die sühnende Wirkung in dem Sühnmittel als solchem. Das Tieropfer sühnt, weil Gott es dem Volke als Sühnmittel verordnet hat, hier aber sühnt das Opfer Christi wegen der (sündlosen) Beschaffenheit dessen, der es bringt. So wenig an sich darin, daß die freiwillige Selbsthingabe Christi seinem Opfer einen besonderen Wert in Gottes Augen verlieh, eine Erklärung dafür liegt, warum Gott infolge dieses Opfers die Sünden als gesühnt ansehen konnte,

so gewiß leitet diese Vorstellung zu einer ganz andersartigen Betrachtung des Todes Jesu über.

2. Das Wort, womit Jesus nach Mark. 10, 45 den Jüngern die Bedeutung seines Todes deutete, bezeichnet seine Lebenshingabe als das Lösegeld, welches die Menschen, und wenn sie die ganze Welt besäßen, nicht aufzubringen vermöchten, um ihre dem Tode verfallene Seele wieder einzulösen und vom Verderben zu erretten (vgl. 8, 36 f.). Hier handelt es sich also nicht um die menschliche Sünde, welche Gott hindert, in das Bundesverhältnis mit den Menschen zu treten, bis dieselbe in seinen Augen bedeckt ist, sondern um das Verderben, welchem der Mensch zur Strafe für seine Sünde verfallen ist, und das ihn darum hindert, das im Gottesreich ihm zugedachte Heil zu empfangen; nicht um eine Gnadentat Gottes, welcher eine Sühne ordnet, um die Sünde in seinen Augen zuzudecken und die Schuld vergeben zu können, sondern um ein von Jesu gezahltes Lösegeld, das Gott vermochte, die Menschen der Strafhaft zu entlassen, die Gott nach seiner Gerechtigkeit ihrer Sündenschuld wegen über sie verhängen mußte. Aber völlig willkürlich schiebt man gemeinhin diesem Worte Jesu die Voraussetzung unter, daß Jesus die Strafe zahlte, welche die Sünder verbüßen sollten, daß er litt, was sie leiden sollten. Nicht davon redet das Wort, daß er sein Leben hingab für ihr Leben, das dem Tode verfallen war, sondern davon, daß er an ihrer Statt ein Lösegeld zahlte, das Gott wertvoll genug war, um den Sündern die Strafe zu erlassen. So undenkbar es ist, daß nach irgend einer Norm der Gerechtigkeit der Tod des Unschuldigen für den des Schuldigen eintreten kann, so begreiflich ist es nach den Verhältnissen, denen die Vorstellung des Lösegeldes entlehnt ist, daß der Preis, um den der Schuldner seiner Schuldhaft entlassen wird, auch von einem anderen bezahlt werden kann. Auch Joh. 6, 51 sagt nicht, daß Jesus sein Fleisch, d. h. sein leibliches Leben in den Tod geben wollte, um denselben anstatt der Menschen zu erleiden, sondern um der Welt das Leben zu ermöglichen, die um ihrer Sünde willen dem Tode verfallen war. Paulus, der 1. Kor. 1, 30 Christus als den Urheber der Loskaufung bezeichnet, reflektiert ausdrücklich auf den (hohen) Preis, um den diese Loskaufung erfolgt ist (6, 20. 7, 23, vgl. 1. Tim. 2, 6). Infolge derselben hat der Tod (als Strafe der Sünde) keine Macht mehr über uns (2. Tim. 1, 10); Gal. 1, 4 bezeichnet seine Lebenshingabe als das Mittel, wodurch uns Christus der dem Verderben verfallenen gegenwärtigen bösen Weltzeit entnommen hat.

An sich ist die Vorstellung eines Straferlasses, den Christus durch die Gott wohlgefällige Leistung seiner Selbsthingabe in den Tod bewirkt hat, völlig heterogen der einer Sündensühne, welche Gott behufs der Ermöglichung der Sündenvergebung anordnete. Aber die Strafhaft (Mark. 3, 29), aus der wir erlöst sind, ist ja sachlich identisch mit der Schuldhaft, in der sich der Sünder befindet (Jak. 2, 10); die Strafe kann nur erlassen werden, wenn die Schuld getilgt ist, weshalb die Erlösung Eph. 1, 7. Kol. 1, 14 geradezu durch die Sündenvergebung erläutert wird. Auch Röm. 3, 24 f. wird die Erlösung, die unsere Gerechtsprechung ermöglichte, dadurch begründet, daß Gott das Blut Christi als Sühnmittel bestimmte. Hebr. 9, 12 wird die für ewig giltige Erlösung, die Christus durch sein Blut zu stande zu bringen wußte, als eine Erlösung von den Übertretungen bezeichnet, welche ohne das Blut eines Sühnopfers nicht vollbracht werden konnte (9, 15—23). Allein so wenig die Opfervorstellung erklärt, woher Gott durch den Tod Jesu die Sünde gesühnt, d. h. in seinen Augen zugedeckt sehen konnte, so wenig erklärt die Vorstellung des Lösegeldes, woher die Selbsthingabe Jesu in den Tod eine für Gott so wertvolle Leistung war, daß er um derselben willen die Menschen der Schuld- und Strafhaft entlassen konnte. Fällt hier auch alles Gewicht auf die Leistung Christi, so ist doch die Annahme eines Lösegeldes ebenso eine Gnadentat Gottes, da keine Rechtssatzung den Gläubiger zwingen kann, ein Lösegeld anzunehmen.

Man meint zwar gewöhnlich, beides durch die alttestamentliche Vorstellung des Sündetragens erklären zu können. Allein mit dem Sühnopfer hat dieselbe garnichts zu tun, da es nirgends von dem Opfertier heißt, daß es die Sünde des Opfernden trägt, und auch nicht heißen kann, da wir sahen, daß der Tod des Opfertieres keineswegs den Tod des Opfernden ersetzen soll. Vielmehr wird nur von dem zweiten Bock, der am großen Versöhnungstage nicht geopfert, sondern in die Wüste gejagt wird, gesagt, daß er die Sünde des Volkes trägt, weil dieser Ritus ja versinnbildlichen sollte, daß mit dem Sühnopfer die Sünde des Volkes völlig abgetan sei (3. Mos. 16, 20—22). Aber auch mit einem Lösegelde, durch welches der Straferlaß erkauft wird, weil (nach gewöhnlicher Annahme) Gott den Tod des Unschuldigen als äquivalente Strafe für den der Schuldigen annehme, hat die Vorstellung des Sündetragens zunächst gar nichts zu tun. Nach alttestamentlichem Sprachgebrauch, der keine gesonderten Ausdrücke für Sünde, Schuld und Strafe hat, weil diese drei stets unzertrennbar gedacht sind, heißt Sündetragen die Strafe der Sünde

erleiden (vgl. z. B. 4. Mos. 14, 33). Ob man diese Strafe, d. h. die Übel, welche die Sünde nach Gottes Ordnung in ihrem Gefolge hat, leidet, weil man an der Sünde schuldig war, oder ob man sie erleiden muß, weil man, obwohl ganz unschuldig, wegen der engen Verbindung mit dem Sünder von ihnen mit oder gar allein betroffen wird, das liegt im Ausdruck gar nicht. Wenn der gerechte Knecht Gottes Jes. 53 die Leiden, die durch die Sünden seines Volkes ihn treffen, still und geduldig trägt, so wird allerdings gesagt, daß Gott um seines Wohlgefallens an dieser Art seines Leidens willen dasselbe seinem Volke zum Heil gereichen lasse; aber davon, daß er dasselbe als Zahlung für die von seiner Strafgerechtigkeit geforderten Leiden des Volkes annimmt, ist nichts gesagt. Vielmehr liegt der Gedanke nahe, daß, wenn der Fromme unter der Sünde seines Volkes leidet, Gott das Wohlgefallen an der Art, wie er dieses Leiden trägt, dem sündigen Volke zu gute kommen läßt. Lediglich auf diese Stelle weist der Täufer zurück, wenn er Jesum als das Lamm Gottes bezeichnet, welches der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29), ohne einmal dieses Erfolges zu gedenken, und die Apokalypse, wenn sie immer wieder Jesum als das geschlachtete Lämmlein darstellt. In einem Zusammenhang, wo er mehrfach die Worte aus Jes. 53 gebraucht (1. Petr. 2, 22 f.), sagt Petrus v. 24, daß Christus unsere Sünden trug ans Kreuz (hinaufgestiegen). Gewiß hat er den Kreuzestod Jesu als zu unserem Besten erlitten gedacht, da er 3, 18 sagt, daß Christus als Gerechter zum Besten Ungerechter litt; aber so fern liegt ihm der Gedanke an eine Strafabzahlung, daß er als die Absicht dieses Leidens ausdrücklich nur nennt, daß er die durch seinen (sühnenden) Tod entsündigten Menschen dadurch zu Gott führen wollte. Auch Johannes deutet das nach seiner Auffassung weissagende Wort des Kajaphas doch nur davon, daß Jesus sterben sollte zum Besten des Volkes (11, 50 f.).

Wenn der Hebräerbrief 2, 9 hervorhebt, daß Christus die ganze Bitterkeit des Todes kosten mußte bis zur Gottverlassenheit am Kreuz (vgl. Mark. 15, 34), so motiviert er das ausdrücklich nicht dadurch, daß er damit einen Ersatz leisten wollte für die Bitterkeit des Todes, die wir schmecken sollten, sondern damit, daß es Gott ziemte, den Urheber unserer Errettung durch die höchste Probe des Gehorsams im Leiden zu vollenden (Hebr. 2, 10. 5, 8 f.). Wenn er aber 9, 28 sagt, daß Christus einmal zum Opfer dargebracht sei, um vieler Sünden zu tragen, obwohl doch, wie wir sahen, das Sühnopfer mit dem Sündentragen garnichts zu tun hat, so zeigt der Zusammenhang, daß damit nur hervorgehoben werden soll, wie er in seinem sühnenden

Opfertode nur einmal und nicht wieder erleiden konnte, was die Sünden der Menschen ihn zu erleiden nötigten. So fern liegt dem Hebräerbrief der Gedanke, daß die an Christo vollzogene Todesstrafe nach irgend einem Rechtsgrundsatz der Ersatz sein sollte für den Tod, den die Sünder als Strafe für ihre Sünden erleiden sollten, daß er ja ausdrücklich hervorhebt, wie der Tod, dem das Gericht über die Sünde erst folgt, allgemeines Menschenschicksal sei und bleibe (9, 27). Christus hat uns durch seinen (sühnenden) Tod nur von der Furcht des Todes befreit, sofern wir, weil durch ihn entsündigt, nicht mehr fürchten dürfen, im Tode der Macht des Teufels zu verfallen, der uns mittels des Todes (als Sündenstrafe) dem ewigen Verderben überantworten will (2. 14 f.).

Wie man aber auch unsere Erlösung durch den Tod Christi vermittelt dachte, immer lag es nahe, ihn, der uns vom Tode (als Sündenstrafe) erlöste, als stellvertretend aufzufassen, wie diese Vorstellung offenbar schon 1. Petr. 3, 18. Hebr. 2, 9 im Hintergrunde liegt. Am schärfsten hat diese stellvertretende Bedeutung seines Todes, aber ohne jede Beziehung auf das Sündetragen bei Jesajas, Paulus ausgeprägt. Nach ihm gilt der Tod des einen in Gottes Augen für den Tod aller, so daß, weil er für alle gestorben ist, sie nicht mehr zu sterben brauchen (2. Kor. 5, 15). Gott hat ihn zu unserem Besten zu Sünde gemacht, d. h. als Sünder behandelt, damit er uns zu Gerechtigkeit machen, d. h. als Gerechte behandeln könne, uns also nicht mehr strafen dürfe (5, 21). Christus ist ein Fluch geworden für uns, indem er die Strafe der Gottverfluchten trug, um uns von dem Fluch des Gesetzes loszukaufen (Gal. 3, 10). Wenn man aber dieser Aussage den Gedanken unterlegt, daß der Fluch, den das Gesetz über seine Übertreter verhängt, vollstreckt werden mußte, wenn nicht an dem Schuldigen, so an dem Unschuldigen, um der Strafgerechtigkeit Gottes Genüge zu tun, so übersieht man, daß nach Paulus der Tod als Strafe für die Sünde nicht erst durchs Gesetz verhängt ist, sondern schon bei der adamitischen Sünde (§ 7, 5), und daß das Gesetz jedenfalls von einer solchen Substitution nichts weiß. Auch lehrt der Zusammenhang, daß es dem Apostel nur darauf ankommt, zu zeigen, daß das Gesetz so wenig zum Heile verhelfen konnte, daß Christus vielmehr das Äußerste leiden mußte, um die unter dem Gesetz Stehenden von dem Fluch, den ihre Übertretung des Gesetzes über sie gebracht hatte, zu erlösen. Hier, wie überall, hat die scharfe Zuspitzung der Stellvertretungsidee nur den Zweck, zu betonen, wie groß der Kaufpreis war, den es sich Christus hat kosten lassen, um uns von der

Strafe der Sünde zu erlösen. Aber warum diese seine Leistung für Gott so wertvoll war, daß er deshalb die Sünder aus der Strafhaft entließ, das will und kann weder die Vorstellung des Sündetragens noch die Stellvertretungsidee erklären. Wenn die dogmatistische Erklärung des Erlösungstodes gerade hervorhebt, daß es der Tod des Sohnes Gottes (im metaphysischen Sinne) war, welcher Gott als Ersatz für die Sündenstrafen aller Menschen dienen konnte, so hebt das Neue Testament im direkten Gegensatz dazu gerade das menschliche Verhalten Christi bei seinem Tode hervor als das, was ihn für Gott so wertvoll machte. Schon Jesus selbst sagt, daß ihn Gott um seiner Lebenshingabe willen liebe, weil diese eine Erfüllung seines Gebotes sei (Joh. 10, 17), wie sie ja auch Mark. 10, 45 nur als der Höhepunkt seines berufsmäßigen Dienens erscheint. Seine Unschuld und Geduld im Leiden (1. Petr. 2, 22, vgl. 1, 19), sein Gottvertrauen, in dem er dasselbe auf sich nahm (Hebr. 12, 2), seine sittliche Vollendung im Gehorsam (7, 28, vgl. 5, 8 f. 10, 5 ff.), seine höchste Gehorsamsleistung (Röm. 5, 19. Phil. 2, 8) ist es, die überall als das hervorgehoben wird, was seinem Tode den eigentümlichen Wert verleiht. Von der anderen Seite ist es die darin erwiesene Liebe zu den Menschen (Gal. 2, 20. 2. Kor. 5, 14. Eph. 5, 25 f. Offenb. 1, 5), welche als Grund davon betont wird. Als Vollendung seiner Berufserfüllung im Gehorsam gegen Gott und in der Liebe zu seinem Volke ist er eine Leistung, die für Gott den höchsten Wert haben konnte; aber damit will und kann nicht erklärt sein, warum Gott diese Leistung als das Lösegeld annahm, um deswillen er die Sünder der Strafhaft entließ.

3. Eine solche Erklärung will aber die Schrift garnicht geben; denn sie ist nicht dazu da, dogmatische Fragen zu lösen, und die Art, wie man ihr durch die Eintragung dogmatistischer Erläuterungen in ihren Aussagen zu Hilfe kommen will, kann dieselben nur schwächen und verzerren. Es ist doch klar, daß die religiöse Wirkung der Aussage, daß Gott seinen eigenen Sohn dahingegeben hat, um ein Sühnmittel zu beschaffen, womit die Sünde in seinen Augen zugedeckt ist, nur geschwächt wird dadurch, daß er angeblich dadurch einen für ihn notwendigen Ausgleich seiner Liebe und seiner Gerechtigkeit vollzogen oder einer auch ihn zwingenden Notwendigkeit einer Strafvollstreckung genügt hat. Die Schrift stellt diese Tatsache einfach als die höchste Liebesoffenbarung Gottes hin, welche vermag, was seine Liebesoffenbarung in der Sendung Christi nicht vermocht hat, die dankbare Verehrung

Gottes zu bewirken, welche Paulus schon Röm. 1, 21 als die elementarste Äußerung aller Religion betrachtet, wie sie die Schrift in uns wirken will. Den Dank gegen Gott, den wir ihm für unsere Befähigung zur Heilsvollendung und unsere Errettung aus Satans Macht schulden, führt Paulus Kol. 1, 12 ff. in letzter Instanz darauf zurück, daß wir in dem Sohn seiner Liebe die durch die Sündenvergebung ermöglichte Erlösung haben. Ebenso zeigt Röm. 8, 32, daß dadurch jenes Gottvertrauen in uns geweckt wird, das die höchste Betätigung der Religion ist. „Der seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?"

Dasselbe gilt aber von der Liebe Christi, die er uns erwiesen hat, wenn er sein Blut als Lösegeld dahingegeben hat, um uns aus der Strafhaft loszukaufen. Schon 1. Petr. 2, 24 heißt es, daß er unsere Sünden getragen hat, damit wir, von den Sünden losgekommen, der Gerechtigkeit leben, d. h. damit das praktische Ziel der Religion, die Erfüllung des göttlichen Willens, in uns erreicht werde. In demselben Sinne sagt Tit. 2, 14, daß er sich selbst zu unserem Besten dahingegeben hat, damit er uns erlöse von jeder Art von Ungesetzlichkeit und so sich selbst ein Eigentumsvolk reinige, das sich eifrig bemüht um gute Werke. Wie sich das vermittelt, erklärt 2. Kor. 5, 14 f. dadurch, daß, *wenn* man den Tod Christi als die Ersatzleistung beurteilt, wodurch wir vom Tode (als Sündenstrafe) befreit sind, die darin sich offenbarende Liebe Christi eine solche zwingende Gewalt über uns ausübt, daß wir nicht mehr uns selbst leben *können*, sondern nur dem, der für uns gestorben und auferstanden ist (vgl. auch Röm. 14, 9). Das Sichselbstleben, d. h. die Selbstsucht ist aber die Grundform aller Sünde, und das Leben für Christum oder unter seiner Herrschaft ist, da er nie etwas anderes gefordert und erstrebt hat, als die Erfüllung des göttlichen Willens, die Verwirklichung der Religion nach ihrer praktischen Seite. Diese Absicht des Todes Christi kann natürlich nur erreicht werden bei denen, die ihn nach seiner Heilsbedeutung erkennen als die Sühne für unsere Sünden und das für uns gezahlte Lösegeld. Auch der hochherzigste Märtyrertod könnte ja an sich eine solche Wirkung nicht haben, nur der Tod Christi konnte ihn haben, wenn ihn Gott zu unserem Heil geordnet und Christus zu unserem Besten erlitten hat.

Diese Absicht betrachtet das Neue Testament an den Gläubigen als erfüllt. Die Gläubigen aus Israel wissen sich erlöst aus ihrem eitlen Wandel, wie sie ihn von den Vätern überkommen haben (1. Petr. 1, 18, vgl. 2. Petr. 2, 1), sie *sind* geheilt von ihrer Sünden-

krankheit (1. Petr. 2, 24). Durch sein Blut sind die Gläubigen aus allen Völkern Gott zum Eigentum erkauft (Offenb. 5, 9. 14, 3), weil sie in der Liebestat der Todeshingabe Christi gelöst und befreit sind aus den Banden, mit denen sie die Sünden gebunden hatten, und ein Reich Gottes geworden, in dem sie ihm allein dienen (1, 5 f.). Daß dies die Wirkung des von Christo gezahlten Lösegeldes war, daß sich Gott durch seine Annahme desselben eine Gemeinde zu seinem Eigentum erworben hat (Apostelgesch. 20, 28), setzt Paulus als so selbstverständlich voraus, daß er 1. Kor. 6, 20. 7, 23 daraus nur noch folgert, wie sie ihm fortan mit ihrem ganzen leiblichen Leben preisen und nicht mehr Menschenknechte sein dürfen. Wie schon Jesus hervorhebt, daß der Teufel, der ihn und sein Werk durch seinen Tod zu vernichten trachtete (Luk. 22, 3. Joh. 13, 2. 27), nun vielmehr durch denselben aus seinem Herrschaftsgebiet verdrängt und gerichtet ist (12, 31. 16, 11), so sieht die Apokalypse in ihm den Sieg über den Satan (5, 5); denn weil Jesus sein Blut für sie vergossen, überwinden die Gläubigen ihn (12, 11).

Das Verhältnis der Heilsbedeutung des Todes Christi und seiner religiös-sittlichen Wirkung wird aber völlig in sein Gegenteil verkehrt, wenn man diese als Bedingung jener denkt, wenn man es so ansieht, als vergebe Gott infolge dessen, was der Tod Christi bei den Menschen gewirkt hat und soweit er es gewirkt hat, die Sünde und erlasse die Strafe. Denn da jene Wirkung der Natur der Sache nach erst allmählich eintritt, so würden wir unseres Heils bei dem steten Bewußtsein der Unvollkommenheit unserer Lebenserneuerung nie gewiß sein können. Ja, es würde der Tod Christi überhaupt nicht sein, was er nach allen neutestamentlichen Aussagen ist, insofern derselbe uns garnicht als solcher zu gute käme und also kein Liebeserweis Christi oder Gottes sein könnte; die Sündenvergebung wie der Straferlaß erfolgte ja gar nicht um des Todes Christi, sondern um unserer (wie auch immer bewirkten) Besserung willen, also auf gesetzlichem Wege als eine unsererseits verdiente. Paulus aber sagt: wenn durch gesetzliche Vermittelung Gerechtigkeit käme, so wäre Christus umsonst gestorben (Gal. 2, 21). Wenn der Kreuzestod (Kol. 2, 15) als ein Triumph über die gottfeindlichen Mächte dargestellt wird, die dadurch ihrer Macht beraubt wurden, so lehrt der Zusammenhang mit 2, 14, daß dies eben geschehen, weil der von der Sündenschuld befreite Mensch nicht mehr ihrer Herrschaft verfällt. Auch im Zusammenhang von 1, 13 f. liegt, daß Gott uns aus der Gewalt der satanischen Mächte errettet und in das Reich seines Sohnes versetzt hat, in dem wir ihm allein dienen, weil wir

in ihm die Erlösung haben, die mit der Sündenvergebung gegeben ist. Jede religiöse Erfahrung lehrt, daß der schuldbelastete Mensch, der Gott nur als den Richter zu fürchten hat, gar nicht ein neues Leben beginnen kann, weil er erst durch das Bewußtsein der empfangenen Vergebung Mut und Freudigkeit dazu erhält.

Der höchste Wert der Berufserfüllung Jesu in seinem Tode für Gott liegt also in dieser seiner Wirkung. Wenn Jesus seinen Tod als notwendig zur Ausführung seines Werkes betrachtet, so hat er eben angenommen, daß derselbe bewirken werde, was seine Lebensarbeit nicht zu wirken vermocht hatte, die bußfertige Umkehr des Volkes und die Verwirklichung der Gottesherrschaft in ihm. Wenn er dies aber als einen schon im Alten Testament in Aussicht genommenen Heilsratschluß Gottes erkannte, so mußte er ihn als das letzte Mittel betrachten, das Gott anwandte, um den mit seiner Sendung beabsichtigten Zweck zu erreichen. Dieses Mittel konnte freilich nur wirken, wenn seine Dahingabe in den Tod lediglich der Gipfelpunkt dessen war, was seine Sendung und sein ganzes Lebenswerk gewesen, eine Liebesoffenbarung Gottes. Das war sie aber, wenn sie den Menschen ein Heil vermittelte, das ohne sie denselben nicht zu teil werden konnte. In diesem Sinne kann man sagen: *nur wenn* Gott an den Tod Christi die Sündenvergebung knüpfte, d. h. ihn als das Sühnmittel betrachtete, das alle Sünde zudeckte, *nur wenn* er auf Grund desselben den Sündern die Strafe erließ, d. h. ihn als das Lösegeld annahm, um deswillen Gott sie der Strafhaft entließ, konnte der Tod Christi wirken, was er wirken sollte, weil er so allein als die höchste Liebesoffenbarung Gottes erkannt wurde. Es ist ja klar, auch ohne daß die Schrift es ausdrücklich sagt, daß das alttestamentliche Opferinstitut nur darum sühnen, d. h. die Sünden in Gottes Augen zudecken konnte, weil der Opfernde durch die von Gott geforderte Vollziehung des Opfers seine Sünde als Sünde erkannte und in den Gehorsam gegen Gott zurückkehrte. Ebenso konnte der Tod Christi die Sünde sühnen, d. h. vergebbar machen, weil Gott wußte, daß derselbe, als Mittel der Schuldentlastung erkannt, den Sünder zur Buße und Umkehr befähigen werde. Er konnte um seinetwillen die Strafe erlassen, weil die Strafe doch nur den Zweck hat, den Menschen von seiner Sünde zu überführen und ihn durch die Erfahrung ihrer Folgen von der Sünde loszumachen. Sie war aber zwecklos geworden, wenn dieser Zweck dadurch erreicht wurde, daß der Sünder, wenn er in dem Straferlaß um des Todes Christi willen die höchste Liebeserweisung seines Gottes sah, dadurch zu einem neuen Leben vermocht wurde. Daraus folgt

freilich von selbst, daß der Tod Christi seine Wirkung nur haben konnte, *wenn* man ihn als Sühnmittel und als Lösegeld ansah, d. h. bei den Gläubigen. Nicht *weil* er diese Wirkung gehabt hatte, und soweit er sie gehabt hatte, vergibt Gott um seinetwillen den Gläubigen die Sünde und erläßt ihnen die Strafe, sondern weil er nur bei ihnen die Wirkung haben kann, die er haben sollte. War diese Wirkung auch der Natur der Sache nach eine erst allmählich fortschreitende, so war doch Gott im Tode Christi die Bürgschaft gegeben, daß sie bei den Gläubigen, d. h. soweit die Menschheit überhaupt seine Gnade verlangte und annahm, eintreten werde.

4. Es kann die Objektivität der Heilsbedeutung des Todes Christi, d. h. ihre Unabhängigkeit von seiner durch ihn bei den einzelnen bereits erzielten Wirkung nicht stärker zum Ausdruck gebracht werden, als wenn Paulus Röm. 5, 10 sagt, wir seien, als wir noch seine Feinde waren, mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes. Der ganze Zweck und Zusammenhang dieser Aussage zeigt, daß es sich nicht um eine Umwandlung unserer Gesinnung gegen Gott, sondern um die Umwandlung seiner Gesinnung gegen uns handelt; denn Paulus will nach der Parallele in v. 8 f. zeigen, daß Gott uns seine Liebe erwiesen hat zu einer Zeit, wo dieser Liebeserweis ihm darum so schwer wurde, weil wir um unserer Sünden willen (v. 8) von ihm als Feinde angesehen und behandelt, d. h. bekämpft und bestraft werden mußten. Daher redet 5, 11 ausdrücklich davon, daß wir die Versöhnung, d. h. die Umwandlung seiner Gesinnung gegen uns als ein Geschenk empfangen haben. In demselben Sinne heißt es 2. Kor. 5, 18, daß Gott sich mit uns versöhnt habe durch Christum. Denn diese Versöhnung wird 5, 19 ausdrücklich dadurch erläutert, daß er uns die Übertretungen nicht anrechnete und so uns nicht mehr um derselben willen als seine Feinde ansah und behandelte. Gott hat eigens Diener dazu bestellt, welche die Botschaft von dieser Versöhnung verkündigen sollen (5, 18 f.), und Paulus faßt den Inhalt dieser Botschaft ausdrücklich dahin zusammen, daß Gott den Sündlosen als Sünder behandelt hat, um uns als Gerechte behandeln zu können (5, 21). Eph. 2, 16 wird die Versöhnung der beiden Teile der Menschheit (Juden und Heiden), die in einem Leibe (dem Leibe Christi) erfolgte durch das Kreuz, an das derselbe geschlagen ward, ausdrücklich erläutert durch die Tötung der Feindschaft an ihm, also dadurch, daß Gott seine Feindschaft gegen sie als Sünder aufgab, indem er Christus in den Kreuzestod (zur Sühnung ihrer Sünden) dahingab. In der

Stelle Kol. 1, 21 wird allerdings bei der Bezeichnung des Zustandes, in dem sich die Menschen befanden, ehe Gott sich mit ihnen versöhnte, neben der Gottentfremdung ihre Feindschaft gegen Gott genannt, aber dies auch ausdrücklich dadurch deutlich gemacht, daß sie *ihrer Gesinnung nach* feindselig waren, und daß dies sich in ihren bösen Werken zeigte. Es geschieht aber darum, weil hier als die Absicht der Versöhnung in seinem Leibe durch den Tod, die 1, 20 ganz im Sinne von Röm. 5 ein Friedemachen durch das Blut seines Kreuzes heißt, bezeichnet werden soll, daß sie fortan als heilig, unbefleckt und tadellos dargestellt werden, weil ganz im Sinne von § 12, 3 hier auf die Wirkung dieses die Versöhnung mit Gott vermittelnden Todes Christi reflektiert wird.

Natürlich kann diese Versöhnung der Menschen mit Gott nur denen zu gute kommen, die sich mit ihm versöhnen lassen. Ganz wie es 1. Kor. 7, 11 von dem Weibe, das sich vom Manne getrennt und ihn dadurch aufs schwerste beleidigt hat, heißt, daß sie sich mit dem Manne aussöhnen soll, d. h. reumütig zu ihm zurückkehren und seine Vergebung erbitten, so lautet die Botschaft von der Versöhnung 2. Kor. 5, 20 dahin, daß man sich mit ihm aussöhnen soll, indem man reumütig seine Vergebung sucht und so die angebotene Versöhnung annimmt. Ebenso wie die Sündenvergebung oder der Straferlaß nur von denen tatsächlich erlangt wird, die an den Tod Christi als die Gnadenoffenbarung Gottes glauben, weil nur sie danach begehren, kann auch die ihnen angebotene Versöhnung nur denen etwas nützen, die *mit* Gott versöhnt sein wollen und den Tod Christi als Mittel dieser Versöhnung annehmen. Aufzwingen läßt sich die Versöhnung niemandem. Wer die zur Versöhnung gebotene Hand zurückweist, muß eben die Feindschaft des anderen weiter erfahren. Inwiefern nun der Tod Jesu die Umwandlung der Gesinnung Gottes gegen die Sünder zu stande bringen konnte, darüber spricht sich die Schrift so wenig aus wie darüber, warum er denselben den Menschen zum Sühnmittel setzen oder als Lösegeld annehmen konnte. Ihr kommt es eben nur darauf an, durch die Botschaft von dieser Versöhnung in den Menschen die fröhliche Zuversicht zu wirken, daß trotz ihrer Sünden sie einen gnädigen Gott finden, wenn sie zu ihm kommen, um Vergebung zu erlangen. Aber das schließt wie dort durchaus nicht aus, daß wir jenen Schriftaussagen weiter nachdenken, und aus dem, was die Schrift sonst über den Tod Christi aussagt, sowie aus ihren allgemeinen Voraussetzungen die Bedeutung, die ihm Gott beigelegt, zu verstehen suchen.

Da tritt uns aber zunächst die Tatsache entgegen, daß die Schrift

die Menschheit nicht als eine Summe von Einzelnen faßt, sondern als ein organisches Ganzes. Eben darum betrachtet sie ja die Sünde nicht als eine Einzelerscheinung sondern als eine die ganze geschlechtlich verbundene Menschheit beherrschende und knechtende Macht, welche ihr die Feindschaft Gottes zuziehen mußte. Nun war aber in Christo einer inmitten dieser Menschheit erschienen, auf dem das Auge Gottes mit Wohlgefallen ruhen konnte (Matth. 3, 17). Wie Gott dies nicht nur beim Antritt seines Berufes, sondern auch, als derselbe seiner Erfüllung entgegenging, ausdrücklich erklärte (Matth. 17, 5), so hat Jesus seinerseits alles vollendet, was ihm zu tun befohlen war (Joh. 17, 4. 19, 30). Er hat diesen Berufsgehorsam in der schwersten Probe bewährt, als er sich willig in den Willen seines Vaters fügte und freudig dem ihm von Gott bestimmten Todesgeschick entgegenging (14, 31). Er tat dies in derselben Liebe, mit der Gott selbst sein Volk liebte, als er ihm den Heiland sandte, und er bewährte diese Liebe in dem schmach- und schmerzvollsten Tode. In ihm konnte das Wohlgefallen Gottes wieder auf seiner Menschheit ruhen; durch seine Sendung im Fleisch, in dem bisher die Sünde eine unbestrittene Herrschaft ausgeübt hatte, hatte Gott die Sünde bereits zur Überwindung verurteilt, sofern Christus gerade auf diesem ihrem Herrschaftsgebiet den Kampf wider sie aufnahm und sie besiegte (Röm. 8, 3).

Freilich konnte es scheinen, als ob gerade das, was diese höchste Bewährung seines Gehorsams gegen Gott, wie seiner Liebe gegen die Menschen herbeiführte, das Wohlgefallen Gottes an der Menschheit in das äußerste Mißfallen verkehren mußte. War es doch, wie wir sahen, der Gipfel aller menschlichen Sünde, wenn Israel den, der ihm die höchste Gnadenoffenbarung seines Gottes brachte, verwarf und ans Kreuz schlug. Aber Gott selbst hatte ja nach seiner heiligen Ordnung die Sünde bis zu diesem Gipfelpunkt heranreifen lassen, damit sie sich ganz in ihrem Wesen offenbare, weil erst damit ihre Überwindung in der Menschheit beginnen konnte. Sie ward aber überwunden, indem sie Gott nur den Anlaß zu seiner höchsten Gnadenoffenbarung und Christo zu einer Liebesleistung gab, welche das Herz der Menschheit gewinnen mußte, soweit sie überhaupt gewonnen werden konnte. In dem Menschensohne, der sich selbst für sie geopfert hatte, war Gott die Bürgschaft gegeben, daß die Menschheit das Ziel erreichen werde, zu dem sie geschaffen war. Auf ihrem Gipfelpunkt war die Sünde umgeschlagen zu dem Mittel, durch das sie überwunden werden konnte. Nun konnte Gottes Wohlgefallen wieder auf der Menschheit ruhen, die er in Christo bereits als entsündigt und von

der Knechtschaft der Sünde erlöst ansah, sie war nicht mehr der Gegenstand seines Zorns. Er konnte mit ihr den neuen Bund schließen, in welchem seine väterliche Liebe allezeit gebend und vergebend seinen nach seiner Gnade verlangenden Kindern entgegenkam, und ihre Liebe zu dem, der sie bis in den Tod geliebt, und dem, der seinen Tod zum Mittel ihrer Erlösung gesetzt hatte, trotz aller Schwachheit und Fehle ihre einstige Vollendung sicherte. So war das Kreuz Christi das Mittel der Versöhnung geworden.

5. Es wird dies freilich erst ganz klar, wenn wir darauf achten, wie 2. Kor. 5, 19 ausdrücklich gesagt wird, daß Gott in Christo die Versöhnung der ganzen Sünderwelt mit sich vollzog, daß 5, 14 der Tod als Ersatz für den Tod aller ohne Ausnahme beurteilt wird, nicht etwa nur der Gläubigen. Der ganzen Parallele zwischen Adam und Christus (Röm. 5, 12—19) liegt die Vorstellung zu Grunde, daß die Gehorsamstat Christi ebenso Gerechtigkeit und Leben für die ganze Menschheit gebracht habe, wie Adams Fall Sünde und Tod. Ein Blick auf den Zusammenhang von Eph. 2, 16 und Kol. 1, 20 zeigt, daß die Friedensstiftung, die Gott am Kreuze Christi vollzog, nicht den Gläubigen, sondern der ganzen Sünderwelt gilt. Nach 1. Joh. 2, 2 ist Christus Urheber der Sühne für die ganze Welt (vgl. Joh. 6, 51), ihre Gesamtsünde hat Gott im Tode Christi als in seinen Augen zugedeckt angesehen, sie von Schuld und Strafe freigesprochen. Dem widerspricht keineswegs, daß ebenso, ja häufiger hervorgehoben wird, wie die Heilsbedeutung des Todes Christi nur an der Gemeinde der Gläubigen in Kraft tritt. Hat Gott denselben zum Sühnmittel gesetzt und als Lösegeld angenommen, auf welches hin er die Menschen der Strafhaft entließ, weil er voraussah, daß der Tod Christi die Menschen von der Knechtschaft der Sünde erlösen und die Gerechtigkeit in ihnen verwirklichen werde, *wenn* sie in ihm seine höchste Gnadenoffenbarung und Christi höchsten Liebesbeweis sahen, so liegt es in der Natur der Sache, daß dies nur bei den Gläubigen eintreten konnte. Nur wenn man annimmt, daß nach irgendwelchen Rechtsgrundsätzen durch den Tod Christi der Gerechtigkeit Gottes Genüge geleistet werden mußte und die Strafe den Menschen erlassen werden konnte, weil sie an einem unter ihnen vollzogen sei, bleibt es unbegreiflich, wie Gott, nachdem dies geschehen, nachträglich wieder die Frucht des Todes Christi an eine neue Bedingung knüpfen konnte, an die Forderung des Glaubens. Hat Gott dagegen im Tode Christi den Menschen die Versöhnung mit sich angeboten, so konnte dieselbe tatsächlich nur bei

denen eintreten, die diese Versöhnung suchten und im Glauben annahmen. Wenn der Verbrecher die Amnestie seines Königs zurückweist, so bleibt er eben in der Strafhaft; es ist ihm nicht zu helfen. Es bleibt dabei, daß Gott durch das Kreuz Christi der ganzen Welt eine Generalamnestie erteilt, sich seinerseits mit ihr versöhnt hat. Niemand wird mehr um seiner Sünde willen verdammt; denn die Sünde der Welt ist gesühnt. Es gibt fortan nur noch eine Todsünde, das ist die Verwerfung der im Evangelium angebotenen Gnade oder der Abfall vom Glauben an das bereits angenommene Heil.

Diese universale Heilsbedeutung des Todes Christi macht der Hebräerbrief dadurch anschaulich, daß sie rückwirkende Kraft hat (9, 26). Auch die Frommen des Alten Bundes konnten doch erst wegen der auch ihnen noch anhaftenden Sünde und Schuld vollendet werden durch ihre Entsündigung im Todesopfer Christi und mußten darum auf die Erfüllung der Heilsverheißung warten, bis dasselbe dargebracht war (11, 39 f.). Petrus setzt es als selbstverständlich voraus, daß auch Toten das Evangelium verkündigt werden mußte, damit Tote und Lebendige im letzten Gericht gerichtet werden können (1. Petr. 4, 5 f.). War die Errettung in diesem Gericht in ausschließlicher Weise an den Namen Jesu geknüpft (Apostelgesch. 4, 12), so mußte derselbe auch allen vorchristlichen Sündern verkündigt werden, damit sie sich entscheiden konnten, ob sie das in ihm gegebene Heil annehmen wollten oder nicht. Man täuscht sich doch, wenn man annimmt, daß Petrus 3, 19 f. eine ganz neue unerhörte Kunde seinen Lesern bringen wolle. Es liegt ihm in jenem Zusammenhange lediglich daran, die segensreiche Wirkung des Todes Christi (3, 17 f.) daran zu veranschaulichen, daß er nicht nur den Mitlebenden dazu gedient habe, sie als Entsündigte Gott zuzuführen, sondern sogar den Verstorbenen. Denn da er infolge seines Todes in den Hades herabsteigen mußte (Matth. 12, 40. Luk. 23, 43. Röm. 10, 7), so konnte auch dies nur zur Vollendung seines Heilswerkes dienen. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß sein vom Leibe getrennter Geist nicht wie der anderer Menschen dem Schattenleben des Hades verfiel, sondern daß dieser sein mit göttlichem Geist gesalbter und darum ewiger Geist (Hebr. 9, 14) unter den Geistern im Totenreich seine Wirksamkeit fortsetzen konnte. Im Geiste hat er ihnen das Evangelium verkündigt, das er im Leibe auf Erden den Menschen verkündigt hatte. Den ganzen Umfang dieser seiner Heilandswirksamkeit macht Petrus dadurch anschaulich, daß selbst den Menschen, die einst in dem vorbildlichen Flutgericht umgekommen waren, von ihm noch gepredigt wurde. Wie an diese abgeschiedenen

Geister Christi Selbstoffenbarung herankommen konnte, darüber hat er nicht gegrübelt, er hat sie in derselben Weise bezeichnet, wie seine Predigt unter den Lebenden. Es war ein religiöses Postulat seines Glaubens an das allein in Christo gegebene Heil, daß dasselbe auch den vor Christo Gestorbenen bekannt werden mußte, damit sie sich für oder wider dasselbe entscheiden konnten; und er setzt voraus, daß dasselbe auch seinen Lesern als ebenso selbstverständlich gilt. Er gibt uns dadurch das Recht zu demselben Postulat. Jedes religiöse Gefühl sagt uns, daß, wenn fortan Heil und Verderben des Menschen an die Stellung geknüpft ist, die er zu der Gnadenoffenbarung in Christi Tod einnimmt, den Unzähligen, welche dahinstarben, ohne daß ihnen Christi Tod verkündigt oder doch in einer Weise verkündigt ist, die ihnen eine wirkliche Selbstentscheidung möglich macht, noch nach dem Tode Gelegenheit zu einer solchen gegeben werden muß. Auch wir grübeln nicht darüber, wie das möglich werden wird und kann. Wir stellen das getrost der Weisheit und Güte Gottes anheim; aber entbehren können wir diese Gewißheit so wenig wie ein Petrus, wenn wir dem Zeugnis der Schrift von der universalen Bedeutung des Todes Christi glauben wollen.

Es handelt sich hier nicht um einige etwa verschiedener Deutung fähige Schriftstellen; es handelt sich um die Grundanschauung eines Paulus, wonach das Evangelium das Wort vom Kreuz ist (1. Kor. 1, 18). Es gibt freilich viele, die das für ein dogmatisches Fündlein halten, das dieser Schriftgelehrte erst zu dem einfachen Evangelium Jesu hinzugebracht hat. Aber es ist vergebliche Mühe, wenn man meint, aus diesem Evangelium die Hinweisung auf seinen Tod und dessen Heilsbedeutung mit exegetischen oder kritischen Mitteln hinwegbringen zu können; und wenn man es könnte, so würde daraus doch nur folgen, daß dies zu den Dingen gehörte, für welche die Jünger während des Erdenlebens Jesu noch nicht reif waren. Aber auch ohne das steht doch die Tatsache fest, daß das Evangelium Jesu, in einer Weise gepredigt, wie es niemand wieder predigen wird, und unter Umständen, die für seine Aufnahme die denkbar günstigsten waren, die Welt, die Jesu in seinem Volke gegenüberstand, nicht überwunden hat, daß ihn diese Welt vielmehr ans Kreuz schlug. Wer mit der Schrift an eine Weltregierung Gottes glaubt, der kann nicht glauben, daß diese Tatsache ausreichend aus zeitgeschichtlichen und psychologischen Motiven zu erklären ist. War Jesus der gottgesandte Heilbringer und endete sein Wirken mit seinem Tode, so muß dieser Tod zum Heil der Menschen bestimmt gewesen sein, und seine Stellung im Evangelium,

wie es seit der Apostel Tagen durch die Welt geht, ist eine unanfechtbare. Tatsache ist, daß dieses Evangelium vom Kreuz die Welt überwunden hat, und nicht eine Verkündigung von der Vaterliebe Gottes und von der Pflicht der Nächstenliebe. Gewiß kann der gläubige Christ sein Vaterunser beten, ohne jedesmal bei der fünften Bitte der Vermittelung der Sündenvergebung durch den Tod Jesu zu gedenken; und seinen Nächsten lieben, ohne jedesmal sich der Verpflichtung zu erinnern, die ihm das Liebesopfer Jesu auflegt. Aber das hat seinen Grund darin, daß derselbe bereits der Gemeinde angehört, die sich Gott durch das Blut seines Sohnes (Apostelgesch. 20, 28) und Christus durch seine Selbsthingabe erworben hat (Tit. 2, 14).

In dieser Gemeinde hat sich verwirklicht, was Jesus einst durch seine Sendung und seine Heilsbotschaft erstrebte. In ihr verwirklicht sich das Gottesreich, das er in Israel gründen wollte, in dem die Kinder Gottes der vergebenden Liebe ihres himmlischen Vaters so gewiß sind wie seiner gebenden und nicht anders können, als ihm ähnlich werden, der seine Sonne scheinen läßt über Böse und Gute. Aber daß es eine solche Gemeinde auf Erden gibt trotz der ungeheuren Macht der Menschheitssünde, die einst die Gründung des Gottesreichs in Israel vereitelt hat, das verdanken wir nach der Schrift dem Tode Jesu, der den Bann der Sündenschuld und Sündenmacht gebrochen hat. Darum mußte dieser Tod den Mittelpunkt der apostolischen Heilsbotschaft bilden, und dabei wird es bleiben müssen in der Religion des Neuen Testaments.

§ 13. Der erhöhte Christus und der Geist

1. Sobald Jesus voraussah, daß seiner irdischen Laufbahn durch den gewaltsamen Tod ein vorzeitiges Ende werde bereitet werden, mußte er seiner Auferstehung gewiß sein (vgl. Matth. 12, 40. Mark. 8, 31. Joh. 10, 17), da er ohne diese Gewißheit den Glauben an seinen Messiasberuf nicht aufrecht erhalten konnte; denn dieser forderte nicht nur den Beginn, sondern auch die Vollendung seines Heilswerkes. Unter Auferstehung versteht er aber nach seiner ausdrücklichen Erklärung (Mark. 12, 25), und mit ihm das ganze Neue Testament, nicht eine Rückkehr ins irdische Leben, wie sie die Pharisäer hofften, sondern eine Auferweckung zum himmlischen Leben. In diesem Sinne bezeichnet der Auferstandene die Aufhebung seines Todesleidens unmittelbar als ein Eingehen in seine Herrlichkeit (Luk. 24, 26) und stellt sich den Jüngern als den zum Weltregiment Erhöhten vor (Matth. 28, 17 f.). Petrus verbindet die Verleihung der Herrlichkeit an Christum unmittelbar mit seiner Auferstehung (1. Petr. 1, 21), ja, bezeichnet diese selbst als seine Verherrlichung (Apostelgesch. 3, 13, vgl. v. 15). In den Christusreden des Johannesevangeliums ist beständig nur von dem Heimgehen zum Vater die Rede (16, 10), in dem Auferstehung und Himmelfahrt zusammen gedacht sind (vgl. Luk. 9, 51). Paulus redet nur Eph. 4, 10 und 1. Tim. 3, 16 von einem Aufsteigen in den Himmel und einem Aufgenommenwerden zur Herrlichkeit, ohne vorher seiner Auferstehung zu gedenken, sonst ausschließlich gerade von seiner Auferstehung, und bezeichnet Röm. 8, 34 (vgl. 1. Petr. 3, 21 f.) den Auferweckten unmittelbar als den zur Rechten Gottes Sitzenden. Umgekehrt redet der Hebräerbrief überall von seinem Eingang in das himmlische Allerheiligste (Hebr. 9, 24), während nur 13, 20 seiner Ausführung von den Toten, welche denselben ermöglichte, gedacht ist.

Aber wenn auch die Gläubigen im Neuen Testament einst alle in derselben Weise durch eine Machtwirkung des erhöhten Christus am jüngsten Tage zum himmlischen Leben erweckt zu werden hoffen,

so ist das Einzigartige bei Jesu, daß er (nach der ursprünglichsten Form seiner Weissagung) nach drei Tagen, d. h. in kürzester Frist aus dem Tode auferweckt zu werden hoffte (Mark. 8, 31), und daß er nach der Überlieferung der Urapostel wirklich am dritten Tage auferweckt worden ist (1. Kor. 15, 4), da sein Grab am Ostermorgen geöffnet und leergefunden wurde (Mark. 16, 6. Joh. 20, 6 f.). Nur so versteht sich die einzigartige Bedeutung, die der Auferweckung Jesu beigelegt wird als einer Gottestat, durch welche Gott selbst bezeugt hat, daß Jesus nicht den Tod eines Sünders gestorben sei, sondern den Tod für die Sünder als ihr Heilsmittler. In diesem Sinne sagt Paulus 1. Kor. 15, 17, daß das Vertrauen auf unsere Entsündigung durch seinen Tod nichtig wäre, wenn Christus nicht auferweckt ist; daß er auferweckt ist um unserer Rechtfertigung willen, die nur auf Grund des Glaubens an seinen Sühntod erlangt werden kann (Röm. 4, 25, vgl. 8, 34). Die eigentliche Heilsvermittlung ruht ausschließlich im Tode Jesu, da sowohl unsere Auferweckung zu einem neuen Leben, wie die zum himmlischen Leben am jüngsten Tage nur durch die Auferstehung Jesu gewährleistet, aber erst durch die Beziehung des Gläubigen zu dem Auferstandenen vermittelt ist. Nur seine Selbsthingabe in den Tod ist ja auch eine Leistung Jesu selbst, während seine Auferweckung nur eine Gottestat war, die ihm widerfuhr.

Es ist hiernach unbestreitbar, daß die immer noch herrschende Vorstellung, wonach die Auferweckung Jesu nur eine Wiedererweckung zum irdischen Leben gewesen sei, wie sie schon nach alttestamentlicher Überlieferung bei manchen Toten erfolgt, nach neutestamentlicher von Jesu selbst mehrfach vollzogen ist, die einzigartige Bedeutung, welche das ganze Neue Testament der Auferstehung Christi beilegt, rettungslos aufhebt. Es ist sogar schlechterdings nicht zu begreifen, was diese Verlängerung seines irdischen Lebens um vierzig Tage überhaupt für einen Zweck gehabt haben soll, da weder die urapostolische Überlieferung noch die paulinische von einem fortgesetzten Zusammenleben Jesu mit seinen Jüngern weiß, sondern nur von einzelnen Erscheinungen. Aber diese Erscheinungen selbst machen das Irrige jener Vorstellung unzweifelhaft; denn so gewiß Jesus den Jüngern sich in sinnenfälliger Leibhaftigkeit zeigte, mit ihnen redete, seine Wundenmale zeigte (Joh. 20, 27), so unmißverständlich zeigen doch alle Überlieferungen von diesen Erscheinungen, daß er nicht mehr in irdischer Körperlichkeit auf Erden wandelte. Er kommt nicht und geht nicht, sondern plötzlich erscheint und verschwindet er (Luk. 24, 15. 31); bei verschlossenen Türen steht er mitten unter den Jüngern (Joh. 20, 19. 26). Die

Vorstellung von einer allmählichen Verklärung seines Leibes, wodurch man diesen Widerspruch zu heben sucht, ist nach 1. Kor. 15, 50 eine in sich selbst widerspruchsvolle und unmögliche, da es zwischen den ihrer Art nach entgegengesetzten Beschaffenheiten der irdischen und himmlischen Leiblichkeit (15, 42 ff.) keinen Übergang geben kann. Die Schrift selbst bezeichnet diese Erscheinungen als wunderbare Zeichen (Joh. 20, 30. Apostelgesch. 1, 3), durch welche Jesus die Jünger seiner leibhaftigen Auferstehung gewiß gemacht hat, die notwendig sinnenfälliger Art sein mußten, da ja die verklärte, himmlische Leiblichkeit selbst ihrer Natur nach nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Wenn Paulus bei Damaskus Christum gesehen hat (1. Kor. 9, 1), so ist diese Erscheinung (15, 8) ebenso eine sinnlich wahrnehmbare gewesen, wie die vor den Urapostеln, von denen er sie in keiner Weise unterscheidet, obwohl nach der gangbaren Vorstellung Jesus damals längst gen Himmel gefahren war.

Schon darum ist die Vorstellung von einem besonderen Wunderakt, in welchem Jesus in seiner irdischen Leiblichkeit gen Himmel fuhr, schriftwidrig. Er hat vom Tage seiner Auferstehung an dem himmlischen Leben angehört; und Apostelgesch. 1, 9 erzählt lediglich von einem Zeichen, das bei seinem letzten Erscheinen die Jünger dessen gewiß machen sollte, daß das Aufhören der Erscheinungen seinen definitiven Abschied von seiner irdischen Wirksamkeit bedeute. So wenig seine Wiederkunft irgendwo in irdischer Leiblichkeit gedacht ist, so wenig kann die nach der Engelbotschaft (1, 10 f.) *auf dieselbe Weise* erfolgte Aufnahme in den Himmel eine Aufnahme in irdischer Leiblichkeit sein. Jesus selbst gibt durch Joh. 20, 17 uns ein Recht, die Zeit der Erscheinungen noch zu seiner irdischen Wirksamkeit zu rechnen, in welcher er erst zu seinem Vater heimzukehren im Begriff stand. Aber tatsächlich ist er vom Tage seiner Auferstehung an der zu Gott Erhöhte, wie er bei einer seiner Erscheinungen es unzweideutig sagt (Matth. 28, 18). Erst so wird seine Auferweckung am dritten Tage ein einzigartiger Wunderakt Gottes. Das Fleisch des Messias hat die Verwesung nicht gesehen (Apostelgesch. 2, 31). Am dritten Tage ist sein Grab wunderbar geöffnet (Matth. 28, 2). Der im Tode Jesu vom Leibe getrennte Geist (27, 50. Joh. 19, 30) ist wunderbar in denselben zurückgekehrt. Der so wiederbelebte Leib Jesu, der seine Seele wieder an sich genommen und sich der Binden und des Schweißtuchs entledigt hat (Joh. 20, 6 f.), ist von Gott wunderbar in den verklärten Leib verwandelt (Phil. 3, 21), in dem er fortan dem himmlischen Leben angehört. Ebenso hoffen ja nach Paulus die,

welche die Wiederkunft erleben, dereinst unmittelbar aus der irdischen Leiblichkeit in die himmlische verwandelt zu werden (1. Kor. 15, 51. 2. Kor. 5, 3 f.). Eines besonderen Wunderakts, durch den sein irdischer Leib in den Himmel aufgenommen wurde, bedarf es also nicht; und er ist unmöglich, weil Jesus gar nicht mehr im irdischen Leibe lebte, sondern in dem verklärten himmlischen. Seine Auferstehung ist seine Himmelfahrt in der Verkündigung Jesu, wie in der gesamten apostolischen Predigt.

2. Ist Jesus durch die Auferstehung zum himmlischen Leben eingegangen und hat er dort die Herrlichkeit erlangt, die er uranfänglich beim Vater besaß (Joh. 17, 5), so ist er verklärt zu der überweltlichen Herrlichkeit Gottes (7, 39. 12, 16), welche über alle Schranken des irdisch-menschlichen Lebens erhaben ist (§ 5, 2), weshalb er auch nach seiner Auferstehung die Anrufung als Gott annimmt (20, 28). Schon Aussprüche wie Matth. 18, 20. 28, 20. Joh. 14, 23 setzen für sein himmlisches Leben eine gottgleiche Allgegenwart voraus, und mit dem aus Psalm 110, 1 entlehnten Bilde bezeichnet Jesus seine künftige Teilnahme an der göttlichen Würdestellung und Weltherrschaft (Mark. 14, 62. Matth. 25, 31). Wenn er in der überweltlichen Herrlichkeit des Vaters wiederkommt, sind die Engel Gottes, die sein Geleit bilden, seine Engel (Mark. 8, 38. Matth. 24, 30 f.), die er zur Vollstreckung seiner Befehle aussendet. An seinem Verhältnis zu den Engeln bemißt sich seine Weltstellung; über die Engel erhaben kann nur ein gottgleiches Wesen sein. Schon in der ersten apostolischen Predigt hat Gott Jesum durch seine Auferweckung und Thronerhebung erst zum Messias in vollem Sinne gemacht (Apostelgesch. 2, 36, vgl. v. 32 f.), da zum Wesen des Messias nun einmal das Attribut gottgleicher Herrschaft notwendig gehört; durch sie ist er zum Sohn Gottes in Kraft eingesetzt (Röm. 1, 4), weil sich nun erst die dem Erwählten der göttlichen Liebe bestimmte Herrscherstellung realisiert, zu der er auf Erden nicht gelangt ist. Er sitzt nun zur Rechten Gottes (1. Petr. 3, 22. Offenb. 3, 21. Röm. 8, 34. Eph. 1, 20. Hebr. 8, 1).

In dieser seiner Erhöhung ist Christus schon Jak. 5, 7 f. der Herr schlechthin, in keinem anderen Sinne als in dem, in welchem im Alten Testament „der Herr" spezifischer Gottesname ist, weshalb auch alttestamentliche Stellen, die von dem Herrn in diesem Sinne handeln, unmittelbar auf den erhöhten Christus übertragen werden (Apostelgesch. 2, 20 f. 1. Petr. 2, 3. 3, 15—18. 1. Kor. 2, 16. 10, 22.

Hebr. 1, 10 ff.). Es ist offenbar kontextwidrig, wenn man 1. Kor. 8, 6 einen Unterschied gemacht findet zwischen Gott dem Vater und Jesu Christo als dem Herrn der Gemeinde, da ja v. 5 Götter und Herren offenbar Synonymbegriffe sind, und es lediglich um den Gegensatz gegen Wesen sich handelt, welche die Heiden als göttliche verehren. Er ist der Herr über alle (Apostelgesch. 10, 36. Röm. 10, 12, vgl. Offenb. 1, 5. 17, 14), dem Gott alles unterworfen (1. Kor. 15, 27) und mit seiner Thronerhebung die ganze Welt zum Eigenbesitz gegeben hat (Hebr. 1, 2 f. Gal. 3, 16). Besonders in den Thessalonicherbriefen ist es oft schwer zu entscheiden, ob mit dem „Herrn" Gott oder Christus gemeint ist (vgl. noch Röm. 14, 4). Er ist der Herr der Herrlichkeit (Jak. 2, 1. 1. Kor. 2, 8), dem die überweltliche Herrlichkeit Gottes eignet. Ihm eignet die göttliche Allmacht (2. Petr. 1, 3), er ist es, der die Herzen und Nieren prüft (Offenb. 2, 23), der Allwissende (1. Kor. 4, 5); in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit (Kol. 2, 19). Er wird nicht anders als Gott selbst in Doxologien gepriesen (2. Petr. 3, 18. Offenb. 1, 6. 7, 10. Hebr. 13, 21. 2. Tim. 4, 18). Die Vertreter der ersten wie der zweiten Schöpfung fallen anbetend vor ihm nieder (Offenb. 5, 8. 14); und daß seine Anrufung (2. Kor. 12, 8, vgl. 1. Kor. 1, 2. Phil. 2, 10) eigentlich göttliche Anbetung ist, zeigt Röm. 10, 12 (vgl. Joel 3, 5) unwiderleglich. Ihm sind alle Engelmächte untertan (1. Petr. 3, 22. Eph. 1, 21. Kol. 2, 10), sie sind seine Engel (Offenb. 1, 1. 22, 16), und auch sie sollen ihn anbeten (Hebr. 1, 6). Der Erhöhte wird auch Hebr. 1, 8 f. als Gott angeredet. Ganz vergeblich sträubt sich darum die Exegese anzuerkennen, was Wortlaut und Zusammenhang unabweisbar macht, daß er Röm. 9, 5 als Gott über alles gepriesen (vgl. Titus 2, 13) und 1. Joh. 5, 20 als wahrhaftiger Gott bezeichnet wird.

Dabei darf aber eines nicht übersehen werden. Das Subjekt aller dieser Aussagen ist der geschichtliche Heilsmittler, wie er in dem Menschen Jesus erschienen ist. Nicht das wollen sie sagen, daß ein ewiges göttliches Wesen nach den Tagen seiner Erniedrigung einfach zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit zurückgekehrt ist; denn sie finden sich auch, wo auf seine uranfängliche Herrlichkeit noch gar nicht reflektiert wird. Jesum von Nazareth, einen Mann, der von Gott her als sein Gesandter erwiesen, hat Gott zu diesem Herrn schlechthin gemacht (Apostelgesch. 2, 22. 36) und ihm die Herrlichkeit verliehen, die er jetzt besitzt (1. Petr. 1, 21). Ganz wie der messianische König auf seine Bitte (Ps. 2, 8 f.), empfängt er das Weltregiment von seinem Vater (Offenb. 2, 27). Auch da, wo die ewige Gottheit des Sohnes

aufs stärkste betont wird, findet sich diese Betrachtungsweise. Um seiner Gerechtigkeit willen hat Gott ihm die Herrschaft verliehen (Hebr. 1, 9), um seines Todesleidens willen hat er ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt (2, 9), ja, um diesen ihm vorgesteckten Preis zu erlangen, hat Jesus auch das Schwerste geduldig ertragen (12, 2). Als Lohn für seine Selbstentäußerung hat Gott ihn überhoch erhöht und ihm den Gottesnamen des Herrn verliehen, der über alle Namen ist (Phil. 2, 6—9). Selbst im Johannesevangelium, wo Jesus die Herrlichkeit, die er erbittet, bereits von Ewigkeit her besessen hat, erbittet er sie doch als Lohn dafür, daß er in seinem Erdenleben alles zur Verherrlichung Gottes getan hat (17, 4 f., vgl. 13, 32). In der Tat empfängt er ja auch mehr mit seiner Erhöhung als er je besessen. Ausdrücklich unterscheidet Paulus von seinem uranfänglichen Sein in Gottesgestalt, das der geschichtliche Jesus Christus einst besaß, die gottgleiche Würdestellung, die er nicht eigenmächtig an sich reißen wollte (Phil. 2, 5 f.), und die er empfing, als er die höchste Probe des Gehorsams bestanden (2, 8), damit fortan sich ihm alle Kniee beugen sollen, auch die der Himmelsbewohner, der Engel, indem sie ihn als den Herrn schlechthin bekennen (2, 10 f.). Diese gottgleiche Weltstellung hat er in seinem uranfänglichen Sein noch nicht besessen. Jesus selbst sieht mit seinem nahenden Tode die Zeit anbrechen, wo der Menschensohn verherrlicht wird unter allen Völkern (Joh. 12, 23), wie er auf Erden vor seinen Jüngern verherrlicht ist (13, 31).

Aber es ist ja auch bei Johannes keineswegs der ewige Gottessohn, der, nachdem er seinen Fleischesleib im Tode abgelegt, in seinen früheren Zustand zurückkehrt. Der Menschensohn ist es, der hinaufsteigt, wo er (als der ewige Gottessohn) früher war (6, 62). Den Menschenkindern aber ist es eigentümlich, daß sie nicht reine Geisteswesen sind wie Gott, sondern daß sie einen Leib haben, in dem der Geist Wohnung gemacht hat (Jak. 2, 26. 4, 5). Die Schrift sagt nicht, daß Christus im Geiste (als derselbe vom Leibe getrennt war) zu Gott gegangen, wie er zu den Geistern im Gefängnis ging (1. Petr. 3, 19), sondern daß er auferstanden; und von einer Auferstehung ohne Leiblichkeit weiß die Schrift nichts. Freilich hat der Auferstandene und Erhöhte keine Leiblichkeit von Fleisch und Blut (vgl. 1. Kor. 15, 50), wie der aus Erdenstaub gebildete erste Mensch, er ist lebendig machender Geist geworden (15, 45). Der Leib, den er in der Auferstehung empfing, war ein von diesem Geist gewirkter (15, 44), in allen Stücken das Gegenteil des irdischen Leibes, der durch das menschliche Seelenwesen organisiert ist (15, 42 f.). Der Apostel macht gar keinen Ver-

such, uns eine Vorstellung von dieser Leiblichkeit zu geben; ihm genügt, daß dieselbe nicht mehr, wie unser irdischer Leib, eine Schranke des Geistes, sondern vollkommenes Organ des Geistes ist. Nur verbindet sich ihm mit der Vorstellung des Geistes überall der des himmlischen Lichtglanzes, in dem Gott wohnend gedacht ist (1. Tim. 6, 16), in dem Gott einst dem Abraham erschien (Apostelgesch. 7, 2), in dem er über den Cherubin der Bundeslade thronend gedacht wurde (Röm. 9, 4). Diesen Lichtglanz hatte Paulus in dem Angesicht Christi geschaut, als er ihm erschien (2. Kor. 4, 6), und in ihm sah er das Abbild Gottes (4, 4. Kol. 1, 15). Daher bezeichnet er den Leib des Erhöhten als einen Leib der Herrlichkeit (Phil. 3, 21), der gleichsam aus diesem überirdischen Lichtglanz gewoben ist.

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist also nicht als ein bloßer Durchgangspunkt gedacht, als eine vorübergehende Episode in dem Leben des ewigen Gottessohnes. Der Menschensohn, der er bei seiner Erscheinung auf Erden geworden, ist zu Gott erhöht und in die gottgleiche Würdestellung eingesetzt. Will man eine dogmatische Formel dafür haben, so mag man sagen, er sei der Gottmensch geworden. Das Neue Testament kennt diesen Ausdruck nicht; und die herrschende Anschauung hat ihn dadurch im höchsten Grade mißverständlich gemacht, daß sie diese Vorstellung in das irdische Leben des Menschensohnes zurückgetragen und damit dieses Leben, wie es die Evangelien darstellen, völlig unverständlich gemacht hat. Auf den erhöhten Christus paßt er wirklich. Paulus aber legt das höchste Gewicht darauf, daß der zu Gott Erhöhte ein Menschenkind ist und bleibt. Den Theosophen Kolossäs gegenüber, welche in ihrem Christus nur eines der Geisteswesen sahen, in welchen sich die Fülle der Gottheit entfaltet, betont er es, daß in dem geschichtlichen Christus und in ihm allein gegenwärtig die ganze Fülle der Gottheit wohnt in leibhaftiger Weise (Kol. 2, 9). Das ist keine theosophische Spekulation; ihm liegt alles daran, daß das gottgleiche Wesen, das in Christo als der Herr bekannt und verehrt wird, der geschichtliche Jesus ist. Die religiöse Bedeutung dieser Vorstellung liegt doch darin, daß Christus auch in seinem Himmelsleben bleibt, was er in seinem Erdenleben war, die vollkommene Offenbarung Gottes. Es ist ja nicht so, daß er nur in jenen kurzen Erdentagen der Offenbarer Gottes war, den sein Volk nicht erkannt hat als das, was er war, zu dessen voller Erkenntnis selbst seine Jünger erst unter der Leitung des Geistes herangereift sind. Dieses sein Erdenleben ist doch nicht vergeblich gewesen; das Bild desselben, wie es uns die Evangelisten gezeichnet, steht noch heute lebendig

vor uns, in ihm tritt noch heute Gott, dessen Wesen an sich unsichtbar ist und bleibt, uns menschlich nahe, wir hören ihn zu uns reden, wir schauen ihn in seiner höchsten Liebesoffenbarung. Nur daß wir jetzt, wo er in gottgleicher Herrlichkeit zur Rechten seines Vaters thront, es ganz gewiß wissen, daß dieser Mensch Jesus das vollkommene Ebenbild des Vaters war, in dem wir noch heute Gott schauen können. Wie die Verkündigung von der ewigen Gottheit des Sohnes die Bürgschaft dafür gibt, daß das in ihm erschienene Heil von Ewigkeit her beschlossen und bereits mit der Weltschöpfung zu realisieren begonnen ist, so bleibt seine Erhöhung zu Gott die Bürgschaft dafür, daß er nicht nur einmal vorübergehend den Vater offenbart hat, sondern daß wir noch heute in dem Bilde seines Erdenlebens die volle Offenbarung Gottes selbst schauen.

3. Schon in seinen Erdentagen hat Jesus hinausgeblickt auf die Zeit, wo er durch den Tod den Schranken seiner irdischen Wirksamkeit enthoben (Joh. 12, 24), dieselbe in weiterem Umfange von seiner Erhöhung aus aufnehmen werde (12, 32). Sein irdisches Leben war nach der im Gange der Heilsgeschichte begründeten Ordnung Gottes an Israel gebunden (Matth. 15, 24). Seine durch den Tod herbeigeführte Erhöhung ermöglichte nicht nur die Fortsetzung seines messianischen Werkes überhaupt, sondern die Fortsetzung desselben im weiteren Umfange. Seine Bestimmung als Heilsmittler ging ja auf die ganze Menschheit (Joh. 17, 2), auf die er erst von da aus einwirken konnte. Natürlich bedurfte er dazu menschlicher Organe auf Erden, die nun größere Werke wirken sollten als er (14, 12), ernten, was er gesät hatte (4, 37 f.). Aber in ihnen kam er selbst, um den Fernen und den Nahen die Botschaft von dem durch sein Kreuz erworbenen Heil zu bringen (Eph. 2, 16 f., vgl. Apostelgesch. 26, 23). Er mußte sie aussenden und ausrüsten, ihnen Anweisungen für ihre Berufswirksamkeit geben, sie in derselben stärken und vor Gefahren schützen. Die ganze Apostelgeschichte will den Nachweis führen, daß und wie er das sichtlich getan von der Gründung der Gemeinde in Jerusalem an bis zur Predigt des Evangeliums in der Welthauptstadt. Vor allem war er ja der Herr seiner Gemeinde, der ihr äußeres und inneres Wohl sichern und fördern mußte. In seiner Gnadengegenwart inmitten derselben (Matth. 18, 20. 28, 20. Joh. 14, 23) erfüllte sich die alte Gottesverheißung, daß Gott zur Heilszeit Wohnung machen wolle inmitten seines Volkes (Joel 2, 27). Alle Gnade und alles Heil, das Paulus seinen Gemeinden wünscht, kommt von Gott dem

Vater und dem Herrn Jesu Christo (Röm. 1, 7); was der Apostel sich zur Ausführung seines Berufes wünscht, auch in der äußeren Leitung seiner Lebenswege, erfleht er von Gott dem Vater und dem Herrn Jesus (1. Thess. 3, 11).

Es ist durchaus nicht nötig, hier immer ängstlich vorzubehalten, daß Gott der eigentliche Urheber, Christus nur der Mittler des erflehten Heils ist, da Christus ja als der zur Rechten Gottes Sitzende in gleicher Machtvollkommenheit wie er herrscht und regiert. Gott bedarf ja keines Helfershelfers. Aber wir bedürfen eines Mittlers. Die Gewißheit, daß uns Gott alles geben will, was zu unserem Heil nötig ist, haben wir doch nur durch Christum empfangen, sobald wir ihn als den gottgesandten Heilsmittler erkannten. Aber es ist das kein bloß theoretisches Wissen. In dem Bilde seines geschichtlichen Heilandswirkens sehen wir noch heute lebendig vor uns, wie Gott unser Heil durch ihn schafft; denn der Christum einst sandte, hat ihn ja auch zu seiner Rechten erhöht, um sein Werk durch ihn hinauszuführen. Es ist also völlig gleich, ob wir uns mit unseren Wünschen und mit unserem Dank für ihre Erfüllung an Gott oder an Christum wenden; nur daß er, der unser Bruder war und bleibt (vgl. Joh. 20, 17), uns immer der menschlich Nähere ist, zu dem wir uns leichter sozusagen ein Herz fassen. Das Neue Testament aber gibt uns ein volles Recht, das Erbetene oder Empfangene ebenso auf Christum wie auf Gott zurückzuführen. Es gilt hier genau in dem Sinne, in dem es Jesus nach Joh. 10, 28 f. 38 gesagt hat: Er und der Vater sind eins (v. 30). Es ist daher ganz unbiblisch, zwischen beiden teilen zu wollen und Gott etwa das Eingreifen in die äußeren Lebensverhältnisse vorzubehalten, Christo aber alles, was zur Förderung unseres geistlichen Lebens gehört, da die ganze Weltregierung Gottes ja keinen anderen Zweck hat, als die Menschen zu dem Ziel der Heilsvollendung zu führen, welche das königliche Herrschen Christi herbeiführen will. Hat Gott Christum zu seiner Rechten gesetzt, d. h. ihm an seiner Weltherrschaft Teil gegeben, so ist die göttliche Verehrung Christi keine Beeinträchtigung Gottes. Wenn alle vor dem erhöhten Herrn ihre Kniee beugen, so geschieht es ja zur Verherrlichung Gottes (Phil. 2, 11), dessen ewiger Heilsratschluß dadurch erfüllt wird (vgl. 1, 11. Eph. 1, 6. 12. 14), wonach er will, daß man den Sohn ehre wie den Vater (Joh. 5, 23).

Denn dabei freilich bleibt es, daß das Heilswerk, das Christus von seinem Himmelsthron aus leitet, zuletzt Gottes Werk ist, wie er in seinem irdischen Leben nichts anderes beabsichtigt hat mit allem

seinem Berufswirken, als den Rat und Willen Gottes zu erfüllen. Daraus erklären sich jene Stellen, um die man sich so oft dogmatische Skrupel gemacht hat, weil sie die Gottgleichheit des erhöhten Christus aufzuheben schienen. Paulus sagt: Wie wir Christo angehören, so gehört er Gott an; wie Christus des Mannes Haupt ist, so ist Gott Christi Haupt (1. Kor. 3, 23. 11, 3). Aber daß Gott es war, der seinen Sohn in die Welt sandte; daß Gott ihn zu seiner Rechten erhöhte, das dort begonnene Werk fortzuführen und zu vollenden, dabei bleibt es doch, auch nachdem er dem Menschensohn an seiner vollen göttlichen Herrlichkeit Anteil gegeben. Der Wille des ewigen Gottessohnes war ja seiner Natur nach eins mit dem seines Vaters. In seinem Erdenleben aber hat er Knechtsgestalt angenommen (Phil. 2, 7), indem der Menschensohn allezeit seinen Willen dem Willen Gottes unterwarf und nichts anderes ausführen wollte als ihn. Ist er aber als der Menschensohn erhöht, so bleibt er auch in dieser seiner Erhöhung gebunden an den Rat und Willen Gottes und Gottes Werk ist es, das er hinausführt. Dennoch ist es ein machtvolles königliches Herrschen, mittels dessen er es hinausführt. Schon Joh. 18, 36 redet Jesus von seinem Reich, obwohl er doch gekommen war, Gottes Reich auf Erden aufzurichten. Gott selbst hat die Gläubigen in das Reich seines Sohnes versetzt (Kol. 1, 12), und die durch Jesu Wirksamkeit auf Erden gegründete Gemeinde heißt sein Reich (Matth. 13, 41). Er soll herrschen, bis nach dem Psalmwort (110, 1) Gott alle Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt hat (1. Kor. 15, 25).

Auch hier freilich zeigt sich nur von der anderen Seite her, wie sein Wirken mit dem seines Vaters völlig identisch ist. Wie Jesus in seinem irdischen Wirken allen seinen Erfolg als einen ihm von Gott gegebenen betrachtete, so erscheint auch hier der Erfolg seiner himmlischen Königsherrschaft, durch die er gewinnt, was irgend zu gewinnen ist, und alle Feinde, die sich nicht gewinnen lassen, wenigstens aller Macht beraubt, durch welche sie seine Herrschaft behindern können (15, 24), ihm nur als von Gott gegeben. Und doch redet Phil. 3, 21 von der Machtwirkung, nach welcher Christus alle Dinge sich untertänig machen kann. Paulus hat es so dargestellt, daß Christus, wenn dieses Ziel erreicht, seine Königsherrschaft dem Vater übergibt und dadurch sich ihm selbst unterwirft, damit Gott sei alles in allen, d. h. damit das vollendete Gottesreich anbreche (1. Kor. 15, 24. 28). Aber damit soll doch nichts anderes gesagt sein, als daß auch die himmlische Königsherrschaft Christi zuletzt nur der Verwirklichung des göttlichen Heilsratschlusses dienen muß, daß ihre Vollendung in Unter-

werfung unter denselben Willen Gottes erfolgt, der durch Christi Erhöhung ihren Beginn und ihre Durchführung ermöglicht hat.

Von welcher hohen religiösen Bedeutung die Anerkennung dieses Mittlerregiments Christi ist, das wird erst ganz klar, wenn dasselbe im Neuen Testament noch von einer ganz anderen Seite her betrachtet wird. Es ist keineswegs nur der Melchisedektypus, welcher es veranlaßt, daß im Hebräerbrief das königliche Walten Christi immer wieder mit seinem hohenpriesterlichen zusammenfließt. Wie Christus im himmlischen Allerheiligsten vor dem Angesichte Gottes erscheint, um dort die Frucht seines Sühnopfers, die ewige Erlösung zur Geltung zu bringen (9, 12. 24), so redet das Blut des neutestamentlichen Bundesmittlers beständig zu unseren Gunsten (12, 24); Christus ist selbst der ewige Hohepriester, der vor Gott für uns eintritt (7, 25. Röm. 8, 34), der bleibende Mittler zwischen Gott und den Menschen, weil er sich für sie zum Lösegeld gegeben hat (1. Tim. 2, 5). Selbst bei Johannes, bei dem Jesus ausdrücklich sagt, sie bedürften seiner Fürbitte nicht mehr, wenn durch ihn das unmittelbare Verhältnis der Seinen zum Vater hergestellt (16, 26 f.), bleibt es dabei, daß Christus auf Grund der durch ihn beschafften Sühne unser Anwalt beim Vater ist (1. Joh. 2, 1 f.). Es prägt sich in dieser Vorstellung nur die Tatsache aus, daß auch alles, was der erhöhte Christus zur Vollendung des Heilswerkes tut, durch das Todesopfer des Menschen Jesus und durch die Annahme desselben seitens des Vaters vermittelt ist. Es ist aber von der höchsten Bedeutung, daß dieses Bewußtsein beständig lebendig erhalten werde; denn Christus kann nicht in uns wirken, was er wirken will, wenn wir ihn nicht allezeit als den vor Augen haben, der sich selbst für uns dahingegeben hat, damit wir fortan ihm allein leben und dienen. Wir sollen in der höchsten Liebesoffenbarung Gottes, der uns Christi Tod zum Mittel der Erlösung und Versöhnung gesetzt hat, den immer neuen Antrieb finden, in uns das neue religiöse Leben verwirklichen zu lassen, das zu verwirklichen er damit bezweckt hat. Aber von der anderen Seite muß auch allen Schwankungen und Mängeln unseres individuellen Christenlebens gegenüber dadurch in uns das Bewußtsein gestärkt werden, daß infolge dessen, was uns Jesus durch seinen Tod erworben, alle jene Schwankungen und Mängel unser durch ihn vermitteltes neues Gemeinschaftsleben mit Gott nicht mehr trüben oder aufheben können. Das ist die religiöse Bedeutung des ewigen Hohepriestertums Christi.

4. Jesus hat seinen Aposteln verheißen, daß der heilige Geist

ihnen bei ihrer Verteidigung vor Gericht ein Beistand sein werde, indem er ihnen das rechte Wort zu reden eingibt (Matth. 10, 19 f.); aber nach Joh. 14, 15 f. wird Gott diesen Beistand auf die Bitte Jesu allen seinen echten Jüngern senden. So erfüllt sich in der Vollendung der Heilsoffenbarung (§ 2, 5) die alte Gottesverheißung, wonach Gott seinen Geist ausgießen wollte über alles Fleisch (Joel 3, 1 f.), wie schon der Täufer es vom Messias erwartete (Matth. 3, 11), und Petrus es am Pfingstfest erfüllt erklärt (Apostelgesch. 2, 16 ff.). Der alttestamentlichen Weissagung gemäß sieht das Neue Testament diese Erfüllung zunächst in der Wiederkehr der prophetischen Gaben des Weissagens (Apostelgesch. 19, 6) und Gesichtesehens (7, 55), des Zungenredens (2, 4. 10, 46) und der mancherlei Wunderkräfte, mit denen der Geist die Verkündiger des Evangeliums zu ihrer Beglaubigung ausrüstet (Hebr. 6, 4). Auf Grund der Verheißung Jesu (Joh. 16, 13) ist es der Geist der Weissagung (Offenb. 19, 10), der in den Gesichten der Apokalypse zu der Gemeinde redet (2, 7. 11. 14, 13). Aber Paulus sieht bereits in den mancherlei Gnadengaben (1. Kor. 12, 4), mit denen alle einzelnen Glieder der Gemeinde zur Erbauung derselben ausgerüstet werden, Kundgebungen des Geistes, der diese Gaben wirkt (12, 7. 11), mögen es nun wunderbare Steigerungen natürlicher Gaben oder ganz neue übernatürliche Gaben sein. Immer sind es Gaben, durch welche dem erhöhten Christus bei der Leitung und Förderung seiner Gemeinde gedient wird (12, 5), und die in letzter Instanz von Gott gewirkt werden (12, 6), weil er der Urheber des Heilswerkes und aller Erfolge bleibt, durch die der erhöhte Christus dasselbe vollendet. Daher heißt der von ihm mitgeteilte Geist der heilige Geist oder der Geist Gottes (vgl. 12, 3).

Aber schon die alttestamentliche Weissagung führt auf ihn das neue Herz zurück, das Gott zur messianischen Zeit geben will und das fähig sein werde, die Gebote Gottes zu erfüllen (Ezech. 36, 26 f.); und Jesus selbst sagt, daß ohne solche Geisteskraft das neue Leben in dem natürlichen Menschen nicht erzeugt werden kann (Joh. 3, 5 f.). Diesen Gedanken hat namentlich Paulus durchgeführt. Niemand kann Jesum als den erhöhten Herrn bekennen, ohne auf Grund heiligen Geistes (1. Kor. 12, 3), der also erst die Gewißheit des in ihm uns gewährleisteten Heils wirkt. Er macht uns der Liebe Gottes gewiß, die er uns in der Hingabe Christi in den Tod erwiesen hat (Röm. 5, 5), und wirkt in uns die kindliche Zuversicht, mit der wir Gott als Vater anrufen (Röm. 8, 15). Der Friede und die Freude, welche den Gläubigen im Bewußtsein der Erlösung durch Christum erfüllt, ist

sein Werk (Gal. 5, 22. 1. Thess. 1, 6). Vor allem ist er es, der an Stelle des Gesetzesbuchstabens (2. Kor. 3, 6) uns den Willen Gottes vollkommen zu erkennen und zu erfüllen befähigt (Röm. 8, 2. 4). Denn durch ihn werden wir von innen her getrieben zu solcher Erfüllung (Röm. 8, 14. Gal. 5, 18). Wie die Liebe (Röm. 15, 30), so sind alle christlichen Tugenden Früchte, d. h. Wirkungen des Geistes in uns (Gal. 5, 22). Damit ist aber nicht gemeint, daß der Geist jedesmal die einzelne Gesinnung oder den Willensentschluß zu unserem Handeln wirkt, sondern es kommt durch die ständige Wirksamkeit desselben zu einem neuen Geistesleben, einer christlichen Erkenntnis- und Charakterbildung, in welcher sich jener göttliche Geist individualisiert, so daß ihn Paulus seinen Geist nennt (Röm. 1, 9. 1. Kor. 5, 4. 16, 18). Das erhellt daraus, daß Paulus den objektiven in uns wirkenden Geist gelegentlich ausdrücklich von diesem subjektiven Geistesleben unterscheidet (Röm. 8, 16. 26 f.). Es bedarf eben auch das neue christliche Geistesleben beständiger Zuflüsse von oben her, beständiger Einwirkungen des Gottesgeistes, der dasselbe begründet hat.

Auch Johannes führt auf den Geist die gesamte Heilserkenntnis des Gläubigen zurück (1. Joh. 2, 20. 27). In ihm lebte noch die Erinnerung an Worte Jesu, wonach dieser Geist sie an alles erinnern sollte, was er gesagt hatte, und darüber hinaus sie in alle Wahrheit leiten (Joh. 14, 26. 16, 12 f.), indem er sie Christum immer vollkommener in seiner göttlichen Herrlichkeit erkennen lehrte (16, 14 f.). Nur durch ihn, der uns Jesum als die geschichtlich erschienene Offenbarung Gottes erkennen lehrt (1. Joh. 4, 3), wissen wir ja, daß es der an sich unsichtbare Gott ist, den wir in Christo schauen und der dadurch mit uns in die innigste Lebensgemeinschaft getreten ist (4, 12 f., vgl. 3, 24). Es ist das nicht eine Einseitigkeit der paulinischen Anschauung gegenüber, sondern nur die höchste Vollendung derselben, da diese Erkenntnis für Johannes der Zentralpunkt des neuen christlichen Lebens ist, der alles Handeln von selbst bestimmt. Es steht das nur in Parallele damit, daß nach Paulus in diesem Geist, der ja auch der Geist Christi ist, Christus selbst in uns lebt und wirkt (Röm. 8, 9 ff.). Den erhöhten Christus nennt ja Paulus selbst den Herrn, dessen Wesen Geist ist (2. Kor. 3, 18), weshalb er v. 17 sagt, daß der Herr selbst der Geist ist, weil, wo er ist, auch sein Geist ist und wirkt. Der Geist ist nicht nur ein Mittel in seiner Hand oder ein Organ außer ihm, durch welches er wirkt, sondern der Herr, der durch seine Auferweckung und Erhöhung lebenschaffender Geist geworden (1. Kor. 15, 45, vgl. 2. Kor. 3, 6), wirkt selber durch die von ihm

auf alle, die ihn als ihren Heilsmittler und den Bürgen ihres ewigen Heils erkennen, ausgehende Kraft. An dem Geist, den er vom Vater empfangen und auf sie ausgegossen hat, erkennen die Gläubigen, daß er zum Vater erhöht ist (Apostelgesch. 2, 33. 5, 31 f.).

5. Als eine Gabe, die man empfängt, bezeichnet Petrus den Geist (Apostelgesch. 2, 38), worauf ja auch sein Ausgegossenwerden (Tit. 3, 6) führt; sie kann maßweise gegeben (Joh. 3, 34) und von ihr empfangen werden (1. Joh. 4, 13); sie stammt aus Gott (1. Joh. 4, 1. 1. Kor. 2, 12), der ja in letzter Instanz den Geist gibt (2. Kor. 5, 5. 1. Joh. 3, 24). Er ist das Salböl, mit dem die Christen zum Dienst Gottes geweiht sind (1. Joh. 2, 20. 27). Näher bezeichnet Jesus diese Gabe als eine Kraft aus der Höhe (Luk. 24, 49), womit nach Apostelgesch. 1, 8 die Kraft des heiligen Geistes gemeint ist; und auch Paulus 1. Kor. 2, 5 als eine Kraft, die sich eben durch die von ihm ausgehende Machtwirkung beweist (2, 4, vgl. Röm. 15, 13. 19). In ihr, die ja von seinem Geiste ausgeht, macht Gott selbst Wohnung in der Gemeinde, so daß sie sein Tempel wird (1. Kor. 3, 16).

Es ist schwer begreiflich, wie diesen Tatsachen gegenüber man je darüber hat streiten können, ob der Geist im Neuen Testament persönlich gedacht sei. Wenn absichtsvoll die Sendung des Geistes der Sendung des Sohnes in Parallele gestellt wird (Gal. 4, 4. 6), so ist doch damit die Mitteilung jener Kraft nur ebenso als eine Gottestat bezeichnet wie diese; gerade Luk. 24, 49, wo ausdrücklich von einer Kraft aus der Höhe die Rede ist, heißt es ja, daß sie als die vom Vater verheißene gesandt wird. Dann kann natürlich auch von seinem Kommen geredet werden, von seinem Lehren und Erinnern (16, 8 f. 13. 14, 26), nicht anders als wenn dem Salböl 1. Joh. 2, 27 ein solches Lehren zugeschrieben wird. Wenn der Geist die Gewißheit der göttlichen Liebe im Gläubigen wirkt, so wird das Abbarufen ihm selbst zugeschrieben (Gal. 4, 6), obwohl doch Röm. 8, 15 unzweideutig zeigt, daß die Gläubigen selbst es sind, die da rufen. Es kann von dem Geiste gesagt werden, daß er mit unausgesprochenen Seufzern für uns eintritt (Röm. 8, 26), obwohl diese Seufzer doch nur, von ihm gewirkt, aus unseren Herzen aufsteigen. Wenn Offenb. 1, 4 Gnade und Heil, gerade so wie von Gott und Christo, von den sieben Geistern vor Gottes Thron abgeleitet wird, so zeigt schon dieser Plural, daß es sich um die Mannigfaltigkeit des in verschiedenen Personen wirksamen Geistes handelt. Nur durch ein völlig unhermeneutisches Pressen des Ausdrucks kann man Stellen, die von einem Betrügen oder Be-

trüben des Geistes reden (Apostelgesch. 5, 3 f. Eph. 4, 30), als Beweis dafür verwerten, daß der Geist persönlich gedacht sei.

Hauptsächlich stützt man sich ja auf die johanneischen Abschiedsreden, wo der Geist unter dem Namen des Paraklet oder Beistandes beständig als der Stellvertreter Christi bezeichnet wird, der erst kommen kann, wenn jener gegangen (Joh. 14, 16. 16, 7). Einst hat sich die morgenländische von der abendländischen Kirche getrennt im Streit um die Frage, ob der Geist vom Vater ausgeht oder vom Vater und vom Sohne, und dabei an einen inneren Vorgang in der Trinität gedacht. Aber davon reden ja jene Stellen überhaupt nicht, sondern von der heilsgeschichtlichen Tatsache der Geistessendung. Daß Christus ihn sendet (16, 7) vom Vater her (15, 26), wird ja ausdrücklich 14, 16. 26 dahin erklärt, daß der Vater ihn sendet auf seine Bitte, wie ja auch in seinem Erdenleben Jesus nur tat, was er vom Vater erbeten und was der Vater durch ihn tat. Es wird dadurch nur ausgedrückt, daß die neue Stufe der Heilsoffenbarung, die mit der Geistesmitteilung anhebt, eine ebenso selbständige und eigenartige ist, wie die mit der Sendung des Sohnes beginnende. Allerdings wird die damit gegebene Analogie bis dahin fortgeführt, daß auch von dem Geiste ein Hören, Empfangen und Verkündigen ausgesagt wird, wie von Christo (16, 13 f.), aber das geht doch über eine Personifikation nicht hinaus, die freilich nicht rhetorische Form, sondern in der Anschauung von der Eigenartigkeit der Geisteswirksamkeit tief begründet ist. Es ist nur dieselbe Personifikation, wie wenn die Verteilung der Geistesgaben, die doch 1. Kor. 12, 6 ausdrücklich Gott selbst zugeschrieben, 12, 11 auf den Willen des Geistes zurückgeführt wird, der, weil Gott durch ihn wirkt, natürlich nur den göttlichen Willen verwirklicht. Wie wenig Paulus dabei an eine „Persönlichkeit" des Geistes denkt, zeigt am klarsten 2, 10 ff., wo an der Analogie des Menschengeistes (im populären Sinn), der in seinem Selbstbewußtsein allein das Innerste des Menschen kennt, anschaulich gemacht wird, wie der Gottesgeist, der auch die Tiefen der Gottheit erforscht, wenn er dem Menschen mitgeteilt wird, allein die tiefsten Ratschlüsse desselben enthüllen kann. Und doch ist gerade hier von einer erforschenden Tätigkeit des Geistes die Rede.

In den sogenannten trinitarischen Aussprüchen der Schrift (1. Petr. 1, 2. 1. Kor. 12, 4 ff. Eph. 4, 4 ff. Tit. 3, 4 ff.) ist es doch immer nur die Wirksamkeit des von Gott gesandten Geistes, die der Wirksamkeit des von ihm gesandten Sohnes koordiniert wird, wie in dem Taufbekenntnis Matth. 28, 19. Sie bleiben darum sehr bedeutsam, sofern daraus erhellt, wie die Geistessendung als der notwendige Abschluß

der Heilsoffenbarung in Christo betrachtet wird. Gerade die bedeutsamste derartige Stelle 2. Kor. 13, 13 zeigt, daß hier an eine „Persönlichkeit" des Geistes gar nicht zu denken ist, da in ihr eben nicht von einer Gemeinschaft mit dem Geiste die Rede ist, sondern nach feststehendem Sprachgebrauch (vgl. Phil. 2, 1. 1. Kor. 10, 16) von einer Anteilnahme an dem heiligen Geist, der in uns alles Heilsnotwendige wirkt, was die Gnade Christi uns bereitet und die Liebe Gottes uns zugesagt hat. Über die sogenannte Offenbarungstrinität, nach welcher die Heilsoffenbarung Gottes in Christo sich erst in der Geistesmitteilung vollendet, geht das Neue Testament nicht hinaus. Das entspricht auch allein dem Zweck der Offenbarung, das wahre religiöse Leben zu begründen; denn das kann nicht durch irgendwelche ohnehin nur wenigen und auch diesen nur vermeintlich zugängliche Erkenntnisse über das Verhältnis der drei Personen in der Gottheit geschehen, sondern nur dadurch, daß die wunderbare Gewalt, mit welcher die Heilsoffenbarung in Christo uns ergreift und in uns ein Neues schafft, als die Geisteskraft des lebendigen Gottes selbst erkannt wird, der sich in ihr uns offenbart. Es liegt aber am Tage, daß diese Kraft in uns nur wirksam werden kann, wenn wir von jener Heilsoffenbarung Kunde empfangen im Worte der Heilsbotschaft.

§ 14. Wort und Sakrament

1. Jesus hatte in seinem Erdenleben alles, was er an seinen Jüngern gewirkt hatte, dadurch gewirkt, daß er ihnen das Wort Gottes mitgeteilt (Joh. 17, 14), d. h. die Botschaft gebracht hatte, daß in ihm die höchste Gottesoffenbarung erschienen sei, die dem Volke alles verheißene Heil bringen sollte (§ 11, 1). Dieses Wort war der Same, durch dessen Aussaat er das Reich Gottes begründete (Luk. 8, 11). Es kam nur darauf an, daß die Jünger dasselbe bewahrten (Joh. 17, 6), daß dieses Wort in ihnen blieb (15, 7) und seinen Fortgang hatte (8, 37); oder daß sie in ihm blieben (8, 31), d. h. sich immer aufs neue in dasselbe versenkten und so seine Wirkung erfuhren. Diese Wirkung konnte nur darin bestehen, daß sie ihn als den zu ihrem Heil Gesandten erkannten und an ihn glaubten (17, 8). Dann wußten sie, daß in ihm Gott selbst zu ihnen gekommen war und sie väterlich liebte, weil sie an ihn, den sie lieb gewonnen, als an den glaubten, in dessen Sendung Gott ihnen seine höchste Liebe offenbart hatte (16, 27 f.). Aber diese höchste Liebesoffenbarung Gottes mußte in ihnen von selbst das neue Leben wirken, durch das sie seine rechten Kinder, d. h. ihm ähnlich wurden (Matth. 5, 45), und so den Willen Gottes erfüllten, wie er ihn allezeit erfüllte (§ 11, 2). In diesem Sinne heißt es Joh. 8, 31 f., daß die aus seinem Wort erkannte Wahrheit, die ja eben in jener höchsten Liebesoffenbarung bestand, sie von der Knechtschaft der Sünde frei machen werde; daß seine Jünger rein seien um des Wortes willen, das er ihnen geredet, weil es sie von dem alten sündigen Wesen gereinigt hatte (15, 2). So war sein Wort oder das Wort Gottes, das er verkündigte, das spezifische Gnadenmittel, wodurch er in seinen Jüngern wirkte, was er zu wirken gekommen war, die Realisierung des religiös-sittlichen Ideals, und so das Gottesreich begründete.

Als Jesus nun von der Erde hinweggenommen und zum Himmel erhöht war, mußte die dauernde Wirkung dieses Gnadenmittels sicher-

gestellt werden. Zu diesem Behuf hatte Jesus schon bei Lebzeiten seine Zwölf erwählt, die durch die ständige Gemeinschaft mit ihm befähigt waren, ausgesandt zu werden (Mark. 3, 14) mit der Heilsbotschaft, die er verkündigt hatte (Luk. 10, 9), zu zeugen von ihm, in dessen Gemeinschaft sie von Anfang an gewesen waren (Joh. 15, 27) und durch dessen Auferweckung und Erhöhung Gott sein Heilswerk vollendet hatte (Apostelgesch. 2, 32 f.). Auch der nachberufene Apostel Paulus war zu demselben Zweck von dem erhöhten Christus ausgesandt, seine Freudenbotschaft zu verkündigen (1. Kor. 1, 17). Das Wort, das Gott einst durch Jesum seinem Volk gesandt hatte mit der frohen Botschaft vom Heil, wie es gelegentlich schon Petrus Heiden zu verkündigen bevollmächtigt war (Apostelgesch. 10, 36, vgl. 15, 7), wurde durch ihn speziell den Heiden gesandt (28, 28). Die Verkündigung des Wortes sollte damit keineswegs an die berufenen Apostel gebunden, aber sie sollte durch ihre Berufung sichergestellt sein. Denn durch sie wirkt Gott in den Heiden die Sinnesänderung (11, 18) mit der das Heilsleben beginnt, wie er sie unter Israel gewirkt hatte (5, 31).

Dieses Wort, das ganz dem alttestamentlichen Gotteswort an Art und Wirksamkeit gleichgestellt wird (1. Petr. 1, 25. Röm. 10, 8), ist, wie dieses (vgl. Hebr. 4, 12), ein lebendiges, d. h. wirkungskräftiges. Es erzeugt als ein unvergänglicher Same ein neues Leben (1. Petr. 1, 23) und ernährt dasselbe, weil es Christum als die wahre Lebensnahrung (vgl. Joh. 6, 35) verkündigt, so daß man dadurch zur Errettung gelangt (1. Petr. 2, 2 f.). Durch dieses Wahrheitswort sind die Christen zu dem geworden, was sie sind, gleichsam neu gezeugt (Jak. 1, 18). Der von Christo verkündigte Wille Gottes ist dadurch ihnen nach der Verheißung Jerem. 31, 33 ins Herz geschrieben, darum kann dieses ihnen eingepflanzte Wort ihre Seelen erretten (Jak. 1, 21). Auch bei Johannes ist dieses Wort der Same, der, wenn er im Menschen bleibt (vgl. Joh. 15, 7), die Erzeugung eines neuen sündlosen Lebens aus Gott (1. Joh. 3, 9) und die Überwindung alles Bösen wirkt (2, 14). In der Apokalypse haben die Gläubigen das Zeugnis Jesu, das er als der treue Zeuge (1, 5) bei seinen Lebzeiten abgelegt (Joh. 8, 37), in dauerndem Besitz, so daß sie, dadurch zur Treue im Glauben und Bekennen gestärkt, um seinetwillen den Märtyrertod erlitten haben (Offenb. 6, 9). Hebr. 6, 5 ist das schöne Gotteswort, das die Gläubigen gekostet haben, die Heilsbotschaft (vgl. 5, 12. 13, 7), welche die Christen zu dem gemacht hat, was sie sind; und als seine Wirkung wird es gedacht sein, wenn ihnen nach der Jeremiasverheißung der Wille Gottes ins Herz geschrieben

ist (8, 10. 10, 16). Bei Paulus heißt das Evangelium, wie es der Apostel verkündigt, eine Gotteskraft (Röm. 1, 16), sofern es das seligmachende Heilsvertrauen wirkt oder die Berufung, durch die der Glaube erzeugt und der Gläubige zur Gemeinde herzugerufen wird (2. Thess. 2, 14), in der er an allen Heilsgütern Anteil erlangt (Eph. 3, 6). Durch das Evangelium zeugt Paulus die von ihm Bekehrten zu seinen geistlichen Kindern (1. Kor. 4, 15). Sein Wort, das die Thessalonicher mit vollem Recht als Gotteswort aufgenommen haben, wirkt in ihnen fort, indem es sie immer aufs neue im Glauben festigt (1. Thess. 2, 13). Also auch das apostolische Wort ist ein Gotteswort, das als das spezifische Gnadenmittel alles wirkt, was zum Heile not tut.

2. Diese Wirkung geht von dem Worte Gottes zunächst aus seines Inhalts wegen, wie ja das von Jesu verkündigte durch die in ihm enthaltene Freudenbotschaft wirkte. Dieser Inhalt wird bei den berufenen Verkündigern des Wortes je nach ihrer Auffassung der Heilsoffenbarung in Christo ein verschiedener sein (vgl. § 1, 5). In der urapostolischen Verkündigung ist es hauptsächlich die nahe Wiederkunft des Herrn zur Aufrichtung des Reiches, deren Verheißung selbstverständlich die Erfüllung des in seinem Wort und in seiner Selbstdarstellung offenbarten Willens Gottes wirkt, für die er Rechenschaft zu fordern kommt. Ebenso aber auch die Ausdauer in dieser Hoffnung, ohne die man an der von ihm zu bringenden Heilsvollendung nicht teilnehmen kann. So besonders im Jakobus- und Hebräerbrief. Auch 2. Petr. 1, 4. 3, 14 sind es die uns durch Christum geschenkten großen Verheißungen, welche den kräftigsten Impuls zum christlichen Tugendstreben bilden. Aber schon im ersten Petrusbrief ist es insbesondere das wirkungskräftige Vorbild Christi, das uns das Wort Gottes vorhält (2, 21. 3, 18), die Botschaft von der erlösungskräftigen Wirkung seines Sühntodes (1, 18 f. 2, 24), die eine lebendige Hoffnung erzeugende Verkündigung seiner Auferstehung (1, 3), was das Wort zum Gnadenmittel macht. Bei Paulus, bei dem das Evangelium das Wort vom Kreuz und dem an ihm uns erworbenen Heil ist, erhält dasselbe seine Wirkung wesentlich durch die in ihm enthaltene Gnadenbotschaft. Mit einem „darum" geht Paulus von der Darlegung dieser Heilsbotschaft zu den Ermahnungen über, deren Erfüllung die in ihr enthaltenen Gnadenerweisungen Gottes notwendig wirken müssen (Röm. 12, 1). Hatte doch der Liebesbeweis, den uns Christus in seinem Tode gab, den Zweck, unser ganzes Leben zu erneuern (2. Kor. 5, 15, vgl. Röm. 14, 9); ist doch der gemeinsame

Herr und sein gemeinsam angerufener Name Röm. 15, 30. 1. Kor. 1, 30 das Motiv der Ermahnung, und wird doch die Warnung vor der Unzucht direkt auf die grundlegenden Heilserfahrungen begründet (1. Kor. 6, 17. 19 f.). Vollends bei Johannes, für den sich der ganze Inhalt des Evangeliums dahin zusammenfaßt, daß in Jesu Gott selbst seinem tiefsten Wesen nach offenbar geworden, so daß er nun ganz Licht, d. h. ganz erkennbar geworden und nichts Unerkanntes mehr in ihm ist (1. Joh. 1, 5), muß, wie wir sehen werden, die damit gegebene Vollendung unserer Gottesgemeinschaft von selbst der wirkungskräftige Anfang eines neuen Lebens werden.

Wenn die Boten, die zur Verkündigung dieses Gotteswortes ausgingen, dazu mit dem Geiste Gottes ausgerüstet wurden, so konnte dieser Geist bei ihnen doch nichts anderes wirken wie bei allen, denen er verheißen ward, nämlich, daß er sie in alle Wahrheit leitete (Joh. 16, 13), d. h. sie die Heilsoffenbarung in Christo vollkommen verstehen und in rechter Weise verkündigen lehrte (1. Kor. 2, 12 f.). Wie derselbe sie erinnern sollte an alles, was Jesus gesagt hatte (Joh. 14, 26), so leistete er die Bürgschaft, daß nichts fehlte in ihrer Verkündigung, was zu ihrer Wirkung not tat. Andrerseits durfte die Heilsbotschaft, damit sie lediglich durch ihren gottgegebenen Inhalt wirke, auch nicht durch Vermengung mit menschlicher Weisheit und Redekunst ihrer eigentlichen Wirkungskraft entleert werden (1. Kor. 1, 1 f. 2, 1); sie soll nicht menschliche Überredungskunst sein (Gal. 5, 8), sondern durch die ihr innewohnende Gotteskraft wirken, damit der Glaube unerschütterlich auf einer solchen ruhe und nicht durch menschliche Weisheit umgestoßen werden könne (1. Kor. 2, 5). Weil aber nur der Geist das Evangelium so verkündigen lehrt, darum ist jede Wirkung, die der Apostel dadurch erzielt, eine geistgewirkte Gnadengabe (Röm. 1, 11); die Gemeinde, die er gegründet, ist ein Brief Christi, mittels des Geistes Gottes in die Menschenherzen geschrieben, bei dessen Abfassung er durch seine Verkündigung des Evangeliums Handlangerdienste getan hat (2. Kor. 3, 3). Aber auch in der so gegründeten Gemeinde, über die ja der Geist ausgegossen, wird das Wort von Christo von geistbegabten Gläubigen reichlich verkündigt (Kol. 3, 16); dann aber ist das Schwert des Geistes (Eph. 6, 17) immer wieder ein Wort Gottes, wie er es dem Gläubigen eingibt, um auch in anderen den Glauben zu wirken oder zu stärken. Denn wo durch die Wirkung des heiligen Geistes ein selbständiges Verständnis der göttlichen Heilsoffenbarung herangereift ist, und dieselbe das neue religiöse Leben erzeugt hat, da gehen Ströme lebendigen Wassers von

einem solchen Menschen aus (Joh. 7, 38 f.), seine geistesmächtige Verkündigung der Heilswahrheit ist wieder ein Wort Gottes, das an die anderen ergeht. Das zeigt sich besonders bei der Missionspredigt. Die Welt kann ja den Geist nicht empfangen (14, 27), unmittelbar kann der Geist Gottes nicht auf sie einwirken. Das wichtige Amt, die Welt von ihrer Sünde zu überführen und so zum Glauben zu bringen (16, 8—11), kann der Geist nur ausüben, sofern er aus den geistbegabten Gliedern der Gemeinde heraus redet, da die apostolische Predigt immer erst einen sehr geringen Teil der Welt erreichen konnte, und das Evangelium doch allen Völkern gepredigt werden muß (Mark. 13, 10).

Nun kann ja freilich auch ein Geist, der nicht aus Gott ist, in der Gemeinde Eingang finden, und aus Furcht davor die in ihr sich äußernde höhere Begeisterung mißtrauisch angesehen werden. Daher muß schon Paulus ermahnen, den Geist nicht zu dämpfen, die Prophetie nicht zu verachten, aber freilich alles zu prüfen (1. Thess. 5, 19 ff.). Johannes fordert ausdrücklich auf, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott sind, und nennt als Maßstab dafür die Summe der apostolischen Heilsbotschaft und die Willigkeit, sie zu hören (1. Joh. 4, 1—6). Insofern muß für alle Zeit alle Geistesrede gemessen werden an dem Zeugnis der Augenzeugen, das Jesus ausdrücklich Joh. 15, 27 neben das des Geistes stellt. Auch Johannes geht in seiner Erörterung darüber, wie die Erfüllung der Gebote des Glaubens und der Liebe (1. Joh. 3, 23) zu stande kommt, von dem aus, was der Geist in uns wirkt (3, 24—4, 13), und dann zu dem Zeugnis der Augenzeugen über (4, 14 f.), das er 5, 6—8 dem Zeugnis des Geistes zur Seite und der Irrlehre gegenüberstellt. Auch heute, wo wir das Zeugnis der Augenzeugen nur noch im Neuen Testament besitzen, muß dasselbe die Norm bilden zur Beurteilung für alles, was sich in Lehre und Leben als Erzeugnis des christlichen Geistes ausgibt (vgl. § 4, 1).

3. Der Ritus des Untertauchens, der als einmalige symbolische Handlung sich spezifisch von den jüdischen Waschungen unterschied, wie die Gläubigen aus den Juden darüber im Elementarunterricht belehrt wurden (Hebr. 6, 2), war ursprünglich von Johannes dem Täufer eingeführt, um die infolge seiner Bußpredigt vollzogene Sinnesänderung darzustellen und zu versiegeln. Wenn Mark. 1, 4 als Zweck derselben die Sündenvergebung bezeichnet wird, so liegt darin bereits eine Übertragung der Wirkung der christlichen Taufe auf die Johannestaufe, da

der Täufer selbst sie Matth. 3, 11 nur als eine Verpflichtung zur Bewährung der in ihr symbolisierten Sinnesänderung bezeichnet und die Mitteilung der dazu erforderlichen Geistesgabe ausdrücklich der messianischen Taufe vorbehält. Wenn Jesus seine Jünger in Judäa taufen läßt (Joh. 4, 2, vgl. 3, 22), so ist das lediglich eine Fortsetzung der johanneischen Bußtaufe. Einen direkten Befehl zur Vollziehung dieses Ritus in der Gemeinde hat Christus während seines Erdenlebens nicht gegeben. Matth. 28, 18 f. spricht unzweideutig das Bewußtsein aus, daß erst der zur Teilnahme an der göttlichen Weltherrschaft erhöhte Christus seinen Aposteln den Befehl kundgemacht hat, durch die Taufe alle in die Zahl seiner Jünger aufzunehmen. Auf Grund des ihm in der Verheißung Matth. 16, 18 erteilten Auftrags hat Petrus zuerst am Pfingstfest diesen Befehl seines Herrn erkannt und durch die Forderung der Vollziehung dieses Ritus die Messiasgläubigen aus der Volksgemeinde ausgesondert und zu einer Messiasgemeinde zusammengeschlossen (Apostelgesch. 2, 38).

Auch hier handelt es sich zunächst noch lediglich darum, daß diese Taufe infolge der Sinnesänderung vollzogen wird, aber auf Grund des Namens Christi (vgl. 10, 48), d. h. darauf hin, daß Jesus als der erhöhte Herr bezeichnet wurde (8, 16), weshalb sich nach Hebr. 10, 26 f. immer das Bekenntnis zu ihm als dem Erfüller aller Gottesverheißungen mit der Taufe verband. Paulus hat in seinen Gemeinden von vornherein diesen Aufnahmeritus eingeführt, ohne, wie er ausdrücklich sagt, bei seiner Aussendung einen ausdrücklichen Auftrag dazu empfangen zu haben (1. Kor. 1, 17), und zwar, wie aus 1, 13. 15 erhellt, als Taufe auf den Namen Christi. Auch Matth. 28, 19 deutet keineswegs auf eine Änderung dieses ursprünglichen Taufritus hin, sondern erläutert nur dieses Bekenntnis dahin, daß in ihm der Name Gottes als des Vaters bekannt wird, der den Sohn gesandt und den heiligen Geist mitgeteilt hat zur Vollziehung seines Heilsratschlusses. Sofern die Taufe beim Eintritt in die Jüngergemeinde vollzogen wird, vermittelt sie natürlich die Teilnahme an dem von Christo gebrachten Heil und damit die Errettung von dem Verderben, dem die Welt verfällt (Apostelgesch. 2, 40. 1. Petr. 3, 21. Tit. 3, 5). Dieses Heil wird uns aber zunächst zu teil durch die von Christo in seinem Tode erworbene Sündenvergebung, weshalb nach Apostelgesch. 2, 38 zunächst die Erlangung derselben in der Taufe bezweckt wird. Dann aber lag es nahe, die Symbolik dieses Ritus dahin aufzufassen, daß diese Abwaschung des dem Fleische anhaftenden Schmutzes hinweist auf die Reinigung des Gewissens von der Schuldbefleckung, welche in

der Taufe erbeten und erlangt wird (1. Petr. 3, 21). Auch 1, 2 erscheint die Besprengung mit dem (sühnenden) Blute Christi verbunden mit der Taufe (vgl. auch Hebr. 10, 22). Es wird damit ausgedrückt, daß für die Glieder der Jüngergemeinde die (im Tode Jesu gesühnte) Sünde kein Hindernis mehr für die neue Bundesgemeinschaft mit Gott ist. Ebenso besitzt 1. Joh. 1, 7 die Gemeinschaft der im Lichte Wandelnden, die eine Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist (v. 3), die Reinigung von der Schuldbefleckung durch das Blut Jesu. Noch bei Paulus klingt diese älteste Auffassung der Taufsymbolik nach, wenn er die Taufe als eine Abwaschung von Sünden (Apostelgesch. 22, 16), als Reinigung durch ein Wasserbad (Eph. 5, 26), die dort sogar auf ein Verheißungswort Christi zurückgeführt zu werden scheint, als ein Abgewaschensein (1. Kor. 6, 11) bezeichnet.

Nun verknüpft aber Petrus mit der Taufe auch die Verheißung der Geistesmitteilung (Apostelgesch. 2, 38), weshalb sie, offenbar nach einem altchristlichen Sprachgebrauch, als die durch den Geist vollzogene Weihe an Gott (1. Petr. 1, 2. 2. Thess. 2, 13) bezeichnet wird, und Johannes den Geist als das dazu erforderliche Salböl auffaßt (1. Joh. 2, 20. 27). Auch Hebr. 6, 2 verbindet sich mit der Taufe die Handauflegung, die ja nur die symbolische Darstellung des Übergangs der erflehten Geistesgabe auf den Täufling ist (Apostelgesch. 8, 16); und 1. Kor. 12, 13 bezeichnet Paulus die Taufe geradezu als Geistestaufe, in der der Täufling mit heiligem Geist getränkt wird. Da nun Paulus den Geist als das Prinzip des gesamten christlichen Lebens faßt, so konnte er wieder zu der ursprünglichen Taufsymbolik zurückkehren, wonach die Taufe auf das Untergehen des ganzen alten Wesens und das Auftauchen eines neuen hinweist, und in ihr ein Sterben des alten Menschen (Röm. 6, 2), ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den heiligen Geist sehen (Tit. 3, 5). Durch diesen wird aber der Gläubige nach ihm in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt, so daß Paulus, den Sinn der gangbaren Taufformel tiefer fassend, darin ein Eingetauchtwerden in Christum (Röm. 6, 3), ja ein Anziehen Christi (Gal. 3, 27) sieht. Infolgedessen macht der Christ mit ihm die beiden Stadien seines Heilandslebens im Abbilde durch (Röm. 6, 5); er stirbt mit ihm nach seinem alten Wesen (Röm. 6, 6. Kol. 2, 20) und ersteht mit ihm zu einem neuen Leben (Eph. 2, 5 f. Kol. 2, 12 f., vgl. Röm. 6, 8). Daß mit dem Taufakt wirklich die Mitteilung des Geistes als des zweiten der spezifischen Heilsgüter der christlichen Gemeinde sich verband, wurde ihr dadurch unzweifelhaft gewiß, daß dieselbe ja in den mit

ihr sich einstellenden Wundergaben wahrnehmbar wurde (Apostelgeschichte 19, 5 f.).

Nun ist freilich unzweifelhaft, daß die Sündenvergebung von jedem Bußfertigen und Gläubigen als solchem empfangen wird (Apostelgesch. 3, 19. 5, 31. 10, 43, vgl. Röm. 3, 25) und ebenso die Geistesmitteilung (Gal. 3, 5. 14. Eph. 1, 13). Die Pfingstgemeinde empfing den Geist ohne die Taufe (Apostelgesch. 2, 4) und ebenso die Erstlinge der Heidenwelt, zu deren Taufe ja Petrus erst dadurch bewogen ward (10, 44. 48); es kommt sogar der Fall vor, daß die Zeichen der Geistesmitteilung sich nicht unmittelbar nach der Taufe einstellen (8, 12. 16). Es ist also nicht gemeint, daß Gott die Mitteilung jener beiden Heilsgüter ausschließlich an die Vollziehung des Taufritus gebunden habe. Allein sofern ja der Entschluß, sich taufen zu lassen, eben den Glauben an Jesum als den Heilsmittler voraussetzte, konnte sich der Empfang jener beiden Heilsgüter ordentlicherweise mit der Vollziehung des Taufakts verbinden. Da nun der Ritus des Untertauchens als solcher unzweifelhaft symbolische Bedeutung hatte, mochte man ihn nun auf die Abwaschung von der Schuldbefleckung oder auf die Erneuerung durch das Sterben des alten Menschen und das Auferstehen eines neuen in der durch den Geist vermittelten Lebensgemeinschaft mit Christo deuten, so kann die Taufe nur die Bedeutung haben, den Empfang jener beiden Heilsgüter unterpfändlich zu versiegeln, wie er in der Johannestaufe den Entschluß des Täuflings zur Sinnesänderung versiegelte. So hat Paulus ihre Bedeutung unzweifelhaft gefaßt, wenn er die Taufe als ein Mitbegrabenwerden mit Christo bezeichnet (Röm. 6, 4). Denn wie das Begrabenwerden das Gestorbensein endgültig bestätigt (1. Kor. 15, 4), so bestätigt die Taufe den Empfang jener beiden Heilsgüter und macht den Gläubigen dadurch ihres Besitzes unter allen Zweifeln und Anfechtungen unwandelbar gewiß. Das wird erst ganz klar dadurch, daß Paulus in diesem Begrabenwerden mit Christo das neutestamentliche Gegenbild der alttestamentlichen Beschneidung sieht (Kol. 2, 11). Nicht darin liegt die Bedeutung dieser Typik, daß die Ablegung des sündhaften Fleischeslebens in dem Sterben des alten Menschen mit dem Abtun der (unreinen) Vorhaut verglichen wird, sondern darin, daß die Beschneidung das Zeichen des Gnadenbundes Gottes mit Israel war (Röm. 4, 11), und daß ebenso dem Täufling die Aufnahme in den neuen Bund und die Teilnahme an seinen Heilsgütern in einem sichtbaren Zeichen unterpfändlich versiegelt wird.

4. In der christlichen Gemeinde wurde von Anfang an bei den gemeinsamen Liebesmahlen der Ritus des Brotbrechens gefeiert (Apostelgesch. 2, 42), und zwar mit der Kelchweihe verbunden (1. Kor. 10, 16). Man nannte denselben das Herrnmahl (1. Kor. 11, 20), weil er die Nachbildung einer feierlichen Handlung war, welche Jesus in der Nacht, da er verraten ward, beim Abschiedsmahle mit seinen Jüngern vorgenommen hatte. Die urapostolische Überlieferung (Mark. 14, 22 ff.) weiß so wenig wie bei der Taufe von einer direkten Anordnung dieser Wiederholung durch Jesum. Es war der unmittelbare Eindruck, welchen die Jünger von jener Handlung Jesu empfangen hatten, der sie zur ständigen Wiederholung derselben veranlaßte. Dagegen hatte Paulus, der ja die Einzelheiten jener Handlung Jesu natürlich aus der Überlieferung kannte, eine Offenbarung über Zweck und Bedeutung derselben empfangen (1. Kor. 11, 23), welche die ausdrückliche Anweisung enthielt, das Brotbrechen und die Kelchweihe unter Begleitung der von Jesu gesprochenen Deutungsworte zu seinem Gedächtnis zu wiederholen (11, 24 f.). Daß diese Handlung Jesu eine symbolische war, ergab sich schon daraus, daß er bei diesem Mahle jedenfalls an die sinnbildlichen Passahgebräuche und die übliche Form ihrer Deutung anknüpfte. Aber daraus eben folgt, daß er nicht etwa das Brot mit seinem Leibe und den Wein mit seinem Blute vergleichen wollte. Wie er am Schlusse des Passaheſſens ein Brot zerbrach, um es austeilen zu können, so sollte sein Leib im gewaltsamen Tode aufgelöst werden, damit jeder einzelne Anteil an ihm empfangen könne. Ob Jesus dabei zum Nehmen und Essen aufforderte, worüber schon die Evangelien schwanken, ob er den Leib ausdrücklich mit Paulus als den ihnen zum Heil gereichenden bezeichnete, ist natürlich völlig gleichgültig, da beides in der Symbolik der Handlung von selbst lag. Nicht als ein dunkles Verhängnis sollten sie seinen Tod betrachten, sondern als das Mittel, wodurch ihnen Gott seine Heilsgabe bereitete, weshalb Jesus auch das Dankgebet über das Brot sprach. Wie er das Brot ihnen nicht zum Anschauen und Betrachten reichte, sondern zum Essen, so sollten sie seinen in den Tod gegebenen Leib empfangen, um sich persönlich das damit gegebene Heil anzueignen.

Um welches Heil es sich aber dabei handelte, das zeigte unzweifelhaft der zweite Teil der Handlung, welcher unmittelbar auf diesen Schluß des Passaheſſens folgte (1. Kor. 11, 25). Als er den Becher, nachdem er ihn ebenfalls durch Dankgebet geweiht, allen zum Trinken reichte, erklärte Jesus das gemeinsame Trinken aus diesem Becher für

das Sinnbild ihrer gemeinsamen Teilnahme an dem neuen Bunde. Aber wie aus dem Becher nur getrunken werden konnte, wenn er mit (rotem) Wein gefüllt war, so konnten sie an diesem Bunde nur Anteil haben auf Grund seines im gewaltsamen Tode vergossenen Blutes, das sie von der Schuldbefleckung reinigte und so ihre Gemeinschaft mit Gott ermöglichte. Die sicher ursprüngliche, weil jedenfalls älteste, Überlieferung des Wortes bei Paulus weiß von einer Vergleichung des Weines mit dem Blute überhaupt nichts, erst Mark. 14, 24 hat durch eine solche dasselbe dem Wort bei der Brotüberreichung ähnlicher gemacht und die zweifellose Anspielung auf 2. Mos. 24, 8 noch mehr verdeutlicht. Ob Jesus den Bund als einen neuen bezeichnete, blieb sich natürlich ganz gleich, da er es für die Genossen des alten, zu denen er spricht, jedenfalls war. Unmöglich konnten die Jünger bei den Worten Jesu an einen verklärten Leib Christi oder gar an sein verklärtes Blut denken (ohnehin eine Vorstellung, die nach 1. Kor. 15, 50 ein Widerspruch in sich selbst wäre), da Jesus ja noch in irdischer Leiblichkeit unter ihnen saß. Ebensowenig aber konnten sie seinen für sie getöteten Leib und sein Blut zu empfangen glauben, da sein Leib doch eben für sie noch nicht in den Tod gegeben und sein Blut noch nicht vergossen war. Sie konnten die Handlung daher nur als eine prophetisch-symbolische fassen, welche sinnbildlich darstellte, was nach seinem bevorstehenden Tode geschehen solle. Dann sollten sie ein jeder an Jesu in den Tod gegebenen Leibe Anteil empfangen, wie er ihnen jetzt von dem Brote zu essen reichte, dann sollte der gemeinsam getrunkene Becher ihnen das Sinnbild des neuen Bundes sein, in den sie auf Grund seines Blutes eintraten.

Nun begreift sich auch, weshalb es für die Teilnehmer am Abschiedsmahl durchaus keines Befehls bedurfte, diese Handlung zu wiederholen, dieselbe konnte ja erst in der Wiederholung nach seinem Tode ihre reale Bedeutung erhalten. Eine symbolische Handlung hat ja nicht die Absicht, nur ein anschauliches Bild einer Sache zu geben. Sie soll, mag sie nun einen Vorgang der Vergangenheit abbilden (wie die Johannestaufe) oder einen Vorgang der Zukunft (vgl. z. B. Apostelgesch. 21, 11), nicht nur an denselben erinnern, sondern die Verpflichtung oder die Verheißung, die der Vorgang in sich schließt, bekräftigen und versiegeln. Da nun in der symbolischen Handlung Jesu das durch ihn veranlaßte Essen von dem Brote und Trinken von dem Kelche den eigentlichen Mittelpunkt bildete, der Vorgang aber, auf den er in seinen Deutungsworten hinwies, erst nach seinem Tode eintreten konnte, so lag es in der Natur der Sache, daß jenes Essen und Trinken nach

seinem Tode wiederholt werden mußte, wenn man wirklich erleben wollte, worauf Jesus hinwies, das Empfangen seines Leibes und die Teilnahme an einem neuen Bunde auf Grund seines Blutes, und in der symbolischen Handlung desselben immer aufs neue versichert werden.

Daß man das in der Urgemeinde auf Grund der apostolischen Überlieferung so ansah, wird unzweifelhaft gewiß durch 1. Kor. 10, 16. Paulus setzt da ja nicht seine Anschauung vom Herrnmahl auseinander, sondern dafür, daß das heidnische Opfermahl in eine reale (befleckende und zur Sünde reizende) Gemeinschaft mit den Dämonen bringe (10, 20), beruft er sich auf die Analogie der ihnen wohlbekannten Wirkung des christlichen Herrnmahls. Freilich sagt er nicht, daß dieselbe in Gemeinschaft mit dem lebendig gegenwärtigen Christus bringt, worauf jenes Analogon zunächst zu führen scheinen könnte, da diese ja nach seiner Anschauung durch die Mitteilung seines Geistes vermittelt wurde, und dadurch die Symbolik des Essens und Trinkens, sowie die von Christo gesprochenen Deutungsworte ihres Inhalts entleert würden. Er erinnert vielmehr daran, daß man durch den für den Genuß beim Mahle geweihten Kelch am Blute Christi Anteil empfange, wie durch das behufs des Essens gebrochene Brot am Leibe Christi, daß also die heilskräftige Aneignung seines Todes dadurch vermittelt werde. Wie real das Paulus denkt, erhellt aus 10, 17, wo er darauf aufmerksam macht, daß dieses Brot, eben weil es in die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi versetzt, die Gemeinde zu einer organischen Einheit zusammenschließe, was ja gemeines Brot nicht vermag, sondern nur ein Brot, das die gemeinsame Teilnahme an einem für den ganzen Organismus wirksamen Mittelpunkt vermittelt.

Nur daraus erklären sich auch seine Äußerungen über den unwürdigen Genuß des Herrnmahles. Es war in Korinth vorgekommen, daß man bei den Liebesmahlen geschwelgt und sich dadurch unfähig gemacht hatte, das Herrnmahl in religiöser Stimmung zu empfangen, worin Paulus eine Verachtung der Gemeinde Gottes sieht, die zu einer religiösen Feier zusammengekommen war, und die man wie eine gemeine Tischgesellschaft behandelte (11, 21 f.). Er sagt nicht, daß sie sich an Brot und Wein als feierlichen Symbolen versündigt hätten, weil sie das im Herrnmahl Dargereichte nicht unterschieden von gemeiner Speise, sondern daß sie dem Leibe und Blute des Herrn schuldverhaftet geworden seien, weil sie den Leib, den sie empfangen, nicht beurteilt, d. h. in seiner segensreichen Bedeutung gewürdigt haben (11, 27. 29). Nicht wenn sie die religiöse Be-

deutung eines Essens und Trinkens verkannt oder verleugnet, sondern nur wenn sie an der empfangenen Gabe, eben weil sie dieselbe mit profanem Sinn empfingen, sich versündigten, konnte ja jenes Essen und Trinken ihnen ein Gericht Gottes zuziehen (11, 29). Was aber der Segen war, den sie andernfalls von diesem Essen und Trinken empfingen, darüber konnte bei der symbolischen Bedeutung desselben, wie sie Jesus selbst gedeutet, und die Gemeinde sie stets gefaßt hatte, kein Zweifel sein. Hatte Gott dem Tode Jesu seine Heilsbedeutung beigelegt, weil derselbe in denen, die ihn gläubig als seine höchste Gnadenoffenbarung ansahen, wirken mußte, was er durch die Hingabe seines Sohnes in den Tod bewirken wollte (§ 12, 5), so bedurfte es ja immer neuer Stärkung dieses Glaubens, wenn man an der Frucht des Todes Christi Anteil haben wollte. Da aber die sinnbildliche Handlung der gläubigen Gemeinde im Herrnmahl es immer aufs neue bekräftigte und versiegelte, daß sie durch jenes Essen und Trinken einen heilskräftigen Anteil an dem für sie in den Tod gegebenen Leibe und dem für sie vergossenen Blut empfingen, so mußte dadurch der Glaube an die Heilsbedeutung dieses Todes immer aufs neue gestärkt und diese für ihr religiöses Leben in gesteigertem Maße wirksam werden.

5. Paulus bezeichnet als das Vorbild der Gnadenerfahrungen, die alle Christen gemacht haben, die Errettung Israels beim Durchzuge durch das Rote Meer und seine wunderbare Ernährung in der Wüste. In jener sieht er, wie seine Detailausführung handgreiflich zeigt, ein Analogon der Taufe, in dieser des Herrnmahls; und er faßt dadurch diese beiden als einzigartige Träger besonderer Gnadenerfahrungen, d. h. als Gnadenmittel zusammen. Wie der Durchzug durchs Rote Meer Israel erst dazu befähigte, als Volk mit Gott den Bund am Sinai zu schließen, in dem es aller ihm verheißenen Segnungen seines Gottes gewiß wurde (1. Kor. 10, 1 f.), so stand nun am Eingange des Christenlebens die Taufe, welche dem Gläubigen seine Aufnahme in den neuen Bund versiegelte und ihn des Besitzes aller Heilsgüter, die derselbe mitteilte, gewiß machte. Es ist ja zweifellos, daß in der neutestamentlichen Zeit nur Erwachsene getauft wurden, da alle Aussagen über die Taufe voraussetzen, daß sie an Gläubigen vollzogen wird. Andrerseits zeigt gerade die Stelle, die dies aufs klarste bestätigt, wie sofort, nachdem das Christentum im Familienleben feste Wurzeln geschlagen hatte, die Kindertaufe üblich werden mußte. Wenn nach 1. Kor. 7, 14 die Kinder christlicher Eltern

kraft des gottgestifteten Familienbundes, in dem sie geboren, gottgeweiht, d. h. zur Aufnahme in den neuen Bund, in dem sich die volle Gottangehörigkeit verwirklicht, von Gott bestimmt sind, so hinderte doch nichts, den Akt, der diese Aufnahme versiegelt, an ihnen zu vollziehen und sie somit der Heilsgüter, die es in diesem Bunde gibt, von vornherein zu vergewissern.

Selbstverständlich können nun die Aussagen des Neuen Testaments über die Taufe nur mutatis mutandis auf die Kindertaufe angewandt werden. Aber der Glaube, welcher den realen Empfang der in der Taufe uns verheißenen Heilsgüter bedingt, ist ja selbst nach neutestamentlicher Anschauung eine Gabe Gottes, die er durch sein Wort wirkt. Mochte immerhin die Kirche durch ihr Pateninstitut die christliche Erziehung der Kinder sicherzustellen suchen, in welcher dieses Wort frühzeitig an sie herangebracht wird, die Erzeugung des Glaubens hing doch immer nur von der Wirkung desselben ab. Daß aber geistliche Segnungen überhaupt sich auch auf unmündige Kinder erstrecken können, zeigt doch die Segnung der Kinder durch Jesum selbst (Mark. 10, 6). Es entsprach nur völlig der in der Religion des Neuen Testaments tiefbegründeten Anschauung, wonach das Heil durch keine menschliche Leistung erworben oder verdient werden kann, wenn der später gläubig Gewordene dessen gewiß sein sollte, daß in einer Zeit, wo er keiner derartigen Leistung fähig war, ihm bereits die Aufnahme in den Gnadenbund und die Teilnahme an seinen Heilsgütern versiegelt sei. An dieser Bedeutung der Taufe konnte es weder etwas ändern, wenn die Kirche bei der Vollziehung des Ritus an die Stelle des Untertauchens die Besprengung setzte, noch wenn sie die urchristliche Taufformel durch das reichere Taufbekenntnis aus Matth. 28, 19 ersetzte. Nur wenn man die Wirkung desselben irgendwie vom Glauben des Taufenden oder der Eltern, wo nicht gar von einem willkürlich konstruierten Kinderglauben, abhängig zu machen suchte, wenn man sie durch die Wiederholung der Taufe zu sichern oder durch den Konfirmationsakt zu ergänzen strebte, beruhte das auf einer völligen Verkennung der sakramentalen Bedeutung der Taufe. Die in der nach Gottes Rat und Willen am Kinde vollzogene Taufe sollte den Erwachsenen in aller Not der Sünde dessen gewiß machen, daß Gott ihn zum Heil bestimmt habe und sicher diesem Heil zuführen werde, sobald er im Glauben dieses Heil ergreife und Gottes Gnade in sich wirken lasse.

Dasselbe gilt von der Fortbildung des Herrnmahls im christlichen Abendmahl, sobald dieses zu einem selbständigen Kultusakt ausgestaltet

wurde. Paulus sah darin ein Analogon der Ernährung Israels in der Wüste, indem er das Manna für eine geistgewirkte Speise und das Felsenwasser für einen geistgewirkten Trank erklärte (1. Kor. 10, 3 f.). Er meint damit ohne Zweifel, daß dasselbe nicht nur das leibliche Leben Israels ernährte, sondern zugleich eine Stärkung seines Glaubens an die Fürsorge seines Gottes wirkte. Eine solche Stärkung des Glaubens betrachtet er auch als die spezifische Wirkung des Herrnmahls, das, indem es die Gewißheit der Teilnahme an dem Leibe und Blute Christi, d. h. an dem durch seinen Tod erworbenen Heil sakramental versiegelte, eine solche Stärkung bewirken mußte. Gewiß hat die Kirche völlig in seinem Sinn gehandelt, wenn sie die Erfüllung seiner Forderung der Selbstprüfung vor dem heiligen Mahle (11, 28) durch ihr Beichtinstitut zu sichern suchte, soweit man derartiges mit menschlichen Mitteln sichern kann. Aber wenn man die Wirkung des Abendmahls etwa von dem Glauben des dasselbe Darreichenden oder von dem Glauben des Empfangenden abhängig machen wollte (auch wenn man nicht, wie das so häufig geschieht, den Glauben mit irgendwelchen theoretischen Vorstellungen über Wesen und Wirkung des Abendmahls verwechselte), wenn man, statt zum Genuß des Abendmahls anzulocken, von demselben abschreckte dadurch, daß man von einer willkürlich konstruierten religiös-sittlichen „Würdigkeit" den Segen desselben abhängig machte, so beruht das auf einer ebensolchen Verkennung seiner sakramentalen Bedeutung, wie bei der Taufe.

Das Abendmahl gibt seine Gabe unbedingt; es bewirkt die Anteilnahme an dem Leibe und Blute Christi, die als Verheißung an das Essen und Trinken in demselben geknüpft ist. Ob zum Segen oder Unsegen des Empfängers, das hängt, wie bei jeder göttlichen Gabe, davon ab, wie der Empfänger diese Gabe hinnimmt und verwertet. Auch der Empfang der Verkündigung des Wortes Gottes oder der Taufe wird ja nicht bedeutungslos für den, der ihren Segen verachtet und zurückweist, als hätte er eben nichts empfangen, sondern er wird ihm zum Gericht (vgl. Joh. 12, 48), wie Paulus es von dem unwürdigen Genuß des Herrnmahls gesagt hat. Wie wenig freilich das Abendmahl einen besonders entwickelten Glauben an die Heilsbedeutung des Todes Christi voraussetzt, das erhellt ja daraus, daß es eben zur Stärkung dieses Glaubens bestimmt ist. Dasselbe gilt von der Forderung einer besonderen des Genusses würdigen Beschaffenheit. Gerade weil im Christenleben durch die Erfahrung der eigenen Schwachheit und Unwürdigkeit unser Glaube so leicht wankend gemacht wird, soll das Abendmahl die Gewißheit geben, daß dem

heilverlangenden Menschen immer wieder die Teilnahme an dem durch den Tod Christi erworbenen Heil dargeboten wird. Nur an dem Maß des Heilsverlangens kann sich die Würdigkeit zum Genuß des Abendmahls bemessen.

Ist aber durch die Taufe die Teilnahme an den christlichen Heilsgütern und durch das Abendmahl der ungestörte Besitz derselben sichergestellt, so erhellt, daß es außer diesen beiden Sakramenten kein anderes mehr geben kann. Wie alle Heilsoffenbarung Gottes Tatoffenbarung ist, so ist die Stiftung derselben der Abschluß der mit der Sendung Christi und seinem Erlösungstode begonnenen, mit der Erhöhung Christi und der Sendung seines Geistes auf die Verkündiger des Wortes wie auf seine gläubigen Hörer fortgesetzten Heilsoffenbarung. Wir schwachen, an die sinnenfällige Erfahrung gebundenen Menschen mußten sichtbare Zeichen und Unterpfänder der Teilnahme an dem durch Christum uns erworbenen Heile haben. Wie die einmalige, nicht mehr rückgängig zu machende Taufe uns den Eintritt in den Gnadenbund versiegelt, so vergewissert uns das Abendmahl dessen, daß das Verbleiben im Gnadenbunde auch durch immer neue Sündenfälle nicht mehr aufgehoben werden kann, wenn man heilverlangend umkehrt. Damit ist der Kreis der göttlichen Heilsveranstaltungen geschlossen, durch welche uns das Heil in Christo zu teil werden sollte.

Dritter Teil

Die Verwirklichung des Heils

§ 15. Erwählung und Berufung

1. Wenn Gott Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat, so hebt schon 5. Mose 7, 6 ff. hervor, daß dies aus freier Liebe geschah um des Eides willen, den er den Vätern geschworen, nicht um irgend eines Verdienstes des Volkes oder um seiner Gerechtigkeit willen. Es handelt sich hier um den geschichtlichen Akt der Bestimmung Israels zum Träger der vorbereitenden Heilsoffenbarung und aller damit verbundenen Segnungen. Diese Bestimmung war eine unwiderrufliche (Röm. 3, 5. 11, 28 f.). Kein Abfall und keine Herzenshärtigkeit des Volkes konnte ihre Ausführung verhindern; Gott hatte ja das Volk vorher gekannt, als er es erwählte (11, 2), also gewußt, daß es ein ungehorsames und rebellisches Volk sei (10, 21 nach Jes. 65, 2, vgl. 5. Mos. 9, 6), und konnte es nun nicht verstoßen, weil es sich als solches erwies. Aber daraus, daß Israel sein Auserwählter war (Jes. 45, 4), folgte durchaus nicht, daß alle leiblichen Nachkommen der Erzväter des Heils teilhaftig wurden, das Gott in diesem Volk und durch dieses Volk der Welt bereitete. Paulus hat ausdrücklich gezeigt, wie schon aus der Patriarchengeschichte erhelle, daß Gott sich vorbehalten habe, unter den Söhnen der Erzväter die auszuwählen, welche mit ihrem Geschlecht die Träger seines Heilsratschlusses und seiner Segnungen werden sollten (Röm. 9, 6—13). Bei allen Propheten geht der Zeit der Heilsverwirklichung ein großes Gottesgericht voran, durch welches alle Glieder des Volkes, die derselben unwürdig sind, ausgeschieden werden. Dieses Gottesgericht ist es, das der letzte der Propheten verkündigt (Matth. 3, 10), um das Volk zu bewegen, sich durch Sinnesänderung der Teilnahme am Heil fähig zu machen (3, 8). Als nun der Heilsrat Gottes sich erfüllte und der Heilbringer in Israel auftrat,

dessen irdisches Leben ausschließlich für Israel bestimmt war (Matth. 15, 24), hat er ausdrücklich den Heilswillen Gottes verkündigt, wonach es doch nur bestimmte Kategorien unter den Gliedern seines Volkes seien, denen er nach demselben die heilbringende Offenbarung erschließen sollte (11, 25 ff.). Nur wen der Vater dem Sohne gibt, der kommt zu ihm; und niemand kann zu ihm kommen, er sei ihm denn vom Vater gegeben (Joh. 6, 37. 65). Der Kreis der Zwölfe, an welche die Abschiedsreden gerichtet sind, repräsentiert nicht nur die zu einem speziellen Beruf Auserlesenen (6, 70), sondern auch den ganzen Jüngerkreis, den Jesus sich aus der ungläubigen Welt heraus erwählt hat (15, 19). Mit Bezug auf ihn hat Jesus es direkt gesagt, daß nicht mehr dem ganzen Volk, sondern der kleinen Herde dieser seiner Jünger Gott beschlossen habe, das Reich zu geben (Luk. 12, 32).

Auch in der apostolischen Predigt ist nicht das empirische Volk Israel, sondern die Gemeinde der Gläubigen aus Israel das auserwählte Geschlecht, das heilige Volk, das Volk des Eigentums (1. Petr. 2, 9. 5, 13). Alle Ungläubigen sind fortan aus dem erwählten Volke ausgerottet (Apostelgesch. 3, 23. 1. Petr. 2, 7 f.). Aber nicht als ob die übrigen um ihres Glaubens willen erwählt seien, sondern sie sind dazu erwählt, reich zu sein auf Grund Glaubens am gegenwärtigen und zukünftigen Heilsbesitz (Jak. 2, 5). Wohl sind sie in Gemäßheit des göttlichen Vorherwissens, welches Israel zu seinem Volk erkor (Röm. 11, 2), erwählt in der Taufe, die sie durch den Geist zu Gottes Eigentum weihte, zum Besitz des neutestamentlichen Heilsguts der Sündenvergebung und zu der Erfüllung der damit verbundenen Bundespflicht des Gehorsams (1. Petri 1, 1 f.). Aber es ist nur eine Auswahl aus Israel, die in der Gegenwart das Heil erlangt hat (Röm. 11, 7). Und schon Jesus hatte darauf hingewiesen, daß viele Heiden an der Vollendung des Reiches teilnehmen würden (Luk. 13, 29, vgl. Joh. 10, 16); daß, wenn Israel sich als Volk dem Heil versage, das Gottesreich von ihm genommen werden könne und einem anderen Volk gegeben (Matth. 21, 43), wie ja schon der Täufer sagte, daß Gott vermöge, aus Steinen sich neue Abrahamskinder zu erwecken (3, 9). Als nun jene Möglichkeit traurige Wirklichkeit geworden war, da ist Paulus speziell mit der Verkündigung des Evangeliums an die Heiden beauftragt worden. Aber auch hier ist nicht damit gesagt, daß die Heiden als solche nun am Heil Anteil empfangen würden. Auch von den Gliedern einer wesentlich heiden-christlichen Gemeinde sagt Paulus, daß Gott sie aus der gottfeindlichen Welt heraus sich auserwählt habe (1. Kor. 1, 27 f., vgl. 1. Thess. 1, 4). Auch hier sind sie nicht erwählt, weil sie gläubig

wurden, sondern so viele zum ewigen Leben bestimmt sind, die kommen zum Glauben (Apostelgesch. 13, 48).

Es ist freilich ein hergebrachter Irrtum, daß dies nach neutestamentlicher Anschauung auf einem vorzeitlichen Erwählungsratschluß beruhe. Derselbe stützt sich auf die Stelle 2. Thess. 2, 13, wo nach der berichtigten Lesart nicht davon die Rede ist, daß Gott die Leser von Anfang, sondern daß er sie zu einem (ihm geweihten) Erstling erwählt habe, was aufs klarste dadurch bestätigt wird, daß dies, genau wie 1. Petr. 1, 2, als in einem Weiheakt (der Taufe) vollzogen bezeichnet ist. Auch Eph. 1, 4 sagt nur, daß Gott vor Grundlegung der Welt in dem Heilsmittler solche erwählt habe, die durch ihn zum Heil gelangen sollen, und daß also die, welche jetzt durch ihn das Heil erlangt haben, kraft jenes vorweltlichen Heilsratschlusses dazu erwählt seien. So gewiß Paulus die Erwählung Israels, die um der Väter willen geschehen ist, als einen geschichtlichen Akt denkt (Röm. 11, 28), so gewiß denkt er auch die Auswahl derer, die in Christo das Heil erlangen, als einen solchen. Auch Offenb. 13, 8. 17, 8 ist nicht gesagt, daß die Aufzeichnung im Lebensbuch (21, 27, vgl. Luk. 10, 20, Phil. 4, 3), welche Einzelnen die Heilsvollendung bestimmt, vor Grundlegung der Welt erfolgt ist, sondern es ist im Gegensatz zu solchen, deren Namen wohl einst im Lebensbuch gestanden haben, aber wieder gelöscht sind (3, 5), von solchen die Rede, die nie je darin gestanden haben.

Die tatsächliche Auswahl derer, an denen Gott das Heil in Christo zunächst verwirklichen will, aus der Masse der Heilsbedürftigen schließt keineswegs die universelle Heilsabsicht Gottes aus. Überall erscheint die ganze Welt als der Zweck der Sendung Christi (Joh. 3, 16) und seines Erlösungstodes (§ 12, 5). So wenig die Stelle Röm. 11, 32, in der es nur heißt, daß Gott sich am Ende seiner Wege der Juden wie der Heiden erbarmt, von einer schließlichen Erwählung aller Einzelnen redet, womit ja der Begriff einer Auswahl aufgehoben wäre, so wenig stehen die Stellen, welche die Universalität der göttlichen Heilsabsicht betonen (1. Tim. 2, 4. Tit. 2, 11), im Widerspruch mit der paulinischen Erwählungslehre. Gott will, daß keiner verloren gehe, sondern daß sich alle zur Buße kehren (2. Petr. 3, 9). Selbst die letzten Zorngerichte Gottes haben immer noch die Absicht, die Welt zur Buße zu erwecken (Offenb. 9, 20 f. 16, 9. 11), auch wenn sie vergeblich bleiben. Denn freilich gibt es eine Sünde, die nicht vergeben werden kann (Matth. 12, 31 f.), das ist das endgiltige Sichverstocken gegen die unzweideutigen Beweise der Gottesoffenbarung in Christo, der definitive Ungehorsam gegen die göttliche Heilsbotschaft (Apostelgesch. 3, 23). Aber

von einer Bestimmung Einzelner zum ewigen Verderben redet die Schrift nirgends; auch nicht 1. Petr. 2, 8, wo lediglich das Verderben als Strafe für den definitiven Ungehorsam von Gott geordnet erscheint. Wohl ist das Reich den Gottgesegneten bereitet vor Grundlegung der Welt; aber das ewige Feuer hat seine ursprüngliche Bestimmung nicht für irgendwelche Menschen, sondern nur für den Teufel und seine Engel (Matth. 25, 34. 41). Die Zornesgefäße Röm. 9, 22 sind nicht solche, die von Gott zum Verderben bereitet sind, sondern solche, die reif sind zum Verderben, das sie sich, wie ihre Zornverfallenheit zeigt, durch eigene Verschuldung zugezogen haben. Der göttlichen Erwählungsgnade steht nicht eine Erwählung zur Verdammnis gegenüber, sondern das göttliche Verstockungsgericht (9, 18. 11, 7), das seiner Natur nach ein gottwidriges Verhalten voraussetzt (§ 8, 3. 11, 5). Einen doppelten Erwählungsratschluß gibt es nicht.

2. Wenn Gott aus der Menge der Heilsbedürftigen sich diejenigen auswählt, welche er zum Heile führen will, so kann nach seiner universellen Heilsabsicht der Grund davon nicht der sein, daß er den anderen überhaupt nicht oder wenigstens für jetzt nicht Anteil am Heile geben will, sondern daß er sie, mindestens gegenwärtig, für unfähig zu dieser Teilnahme erachtet. Ist freilich die Veranstaltung des Heils in Christo überhaupt ein Werk göttlicher Gnade, so versteht sich von selbst, daß auch die Verwirklichung des Heils, und somit auch die Erwählung dazu auf göttlicher Gnade beruht, daß sie eine Gnadenwahl ist (Röm. 11, 5). Nach seiner Betrachtungsweise der heiligen Schrift sieht Paulus in dem Wort Maleachi 1, 2 f. einen Hinweis darauf, daß die Bevorzugung Jakobs vor Esau, wonach Gott jenen und nicht diesen zum Heilsträger bestimmt habe, lediglich auf seiner Liebe beruhte, die er dem einen zuwandte und dem anderen entzog (Röm. 9, 13). Es ist nicht eine geschichtliche Erklärung jener Tatsache, die er geben will, sondern er sieht in der Konstatierung derselben nur die Absicht der Schrift, das Grundgesetz der göttlichen Erwählung festzustellen. Ausdrücklich zeigt er im folgenden, daß das göttliche Erbarmen seiner Natur nach ein freies ist (9, 14 f.), wie Gott auch sein Verstockungsgericht nach freier Wahl verhängt (9, 17 f.); daß er mit seiner Erwählung weder an leibliche Abstammung (9, 8 ff.) noch an menschliches Tun und Verdienen gebunden sein könne (9, 11. 16). Wohl beruft sich Paulus zur Abwehr des Vorwurfs, daß darin doch eine Ungerechtigkeit liege, auf das freie Verfügungsrecht des Schöpfers über das Geschöpf (9, 20 f.), allein 9, 22 und die ganze folgende Ausführung (9, 30—10, 21) zeigt, wenn

man den Apostel nicht in unlösbare Widersprüche verwickeln will, wie Gott im vorliegenden Falle, wo Israel das Volk der Verheißung, seiner Mehrzahl nach des Heils verlustig gehe, sich jenes Rechtes keineswegs bedient habe. Vielmehr hat er das seinem gerechten Zorn verfallene Volk mit großer Langmut getragen, freilich zugleich mit der Absicht, sich die Berufung noch anderer Barmherzigkeitsgefäße außer ihm zu ermöglichen (9, 23 f.). Zweifellos hat doch die starke Betonung der Freiheit des göttlichen Erwählungsratschlusses nach dem Zusammenhange nur die Absicht, die Vorstellung auszuschließen, als ob das gegenwärtige Israel wegen seiner leiblichen Abkunft oder seines Strebens nach Gesetzeserfüllung ein Anrecht habe auf die Teilnahme am Heil. Eben daraus folgt aber, daß den Gegensatz dazu keineswegs, wie man gemeinhin annimmt, die Vorstellung bildet, als ob Gott nach reiner Willkür sich Einzelne auswähle, um ihnen am Heil Anteil zu geben. Vielmehr liegt darin nur, daß er sich vorbehält, nach freiem Belieben die Bedingungen festzusetzen, an welche er seine Erwählung knüpfen will.

Daß diese aber keineswegs unabhängig sind von der Beschaffenheit der Einzelnen, erhellt schon daraus, daß Paulus immer wieder die Heilserlangung, zu der sie erwählt sind, gründet auf ihr Erkanntsein von Gott (1. Kor. 8, 3. Gal. 4, 9). Ausdrücklich heißt es von dem auswahlsmäßigen Vorsatz (Röm. 9, 11), daß Gott die zum Heile bestimmt habe, die er vorher erkannt (8, 28 f.) hat. Selbstverständlich handelt es sich dabei nicht um ein Vorhersehen ihres Glaubens, den Gott ja selbst in den Erwählten wirkt (Tit. 1, 1), sondern um das, was der Herzenskündiger (Röm. 8, 27) überhaupt allein erkennt, um ihre Empfänglichkeit für das in ihnen zu wirkende Heil. Worin dieselbe besteht, das hat schon Jesus in mannigfaltiger Weise ausgesprochen. Bald nennt er die Einfalt, die nicht durch den Dünkel auf die eigene Weisheit voreingenommen ist gegen den ihnen zu weisenden Heilsweg (Matth. 11, 25. Joh. 9, 39. 41), bald die Armut im Geist, die nach der Gerechtigkeit ein lebendiges Verlangen trägt (Matth. 5, 3. 6. 11, 28), bald den demütigen Kindessinn, der sich seiner Schwachheit bewußt ist und nur empfangen will, was er nötig hat (Matth. 18, 3 f., Mark. 10, 14 f.). Dieses Gefühl der Bedürftigkeit, wie das Verlangen nach dem Heil hatte sich tatsächlich noch am meisten bei den Armen und Ungebildeten dieser Welt entwickelt, die nicht durch ihre Vorurteile oder durch den Betrug des Reichtums die unbefangene Empfänglichkeit für die göttliche Heilsoffenbarung verloren hatten. Darum wird ausdrücklich den Gläubigen aus den Juden wie denen aus den Heiden gegenüber die Tatsache konstatiert, daß Gott die Armen und die

Törichten, die Schwachen und Verachteten erwählt habe (Jak. 2, 5. 1. Kor. 1, 27 f.).

Aber auch von positiver Seite her nennt Jesus das Streben nach der Erfüllung des göttlichen Willens (Joh. 7, 17), das Bestimmtsein durch die Wahrheit (18, 37, vgl. 8, 47), die Zugehörigkeit zu Gott (17, 6. 9), die Liebe zu Gott und zu allem Göttlichen (8, 42) als Bedingung der Teilnahme am Heil. Und auch hier kann die apostolische Predigt nur bestätigen, daß Gott die, welche er zum Heil vorher bestimmt hat, vorher erkannt hat als solche, die ihn lieben, wie in dem Zusammenhange von Röm. 8, 28 f. unzweideutig liegt (vgl. 1. Kor. 2, 9. 8, 3). Selbstverständlich kann hier noch nicht von der Liebe zu Gott die Rede sein, welche erst die Frucht der in Christo erfahrenen Gottesliebe ist, aber wohl von der durch die gesamte Heilsvorbereitung gewirkten Liebe zu Gott. Ausdrücklich sagt ja Paulus, daß diese Barmherzigkeitsgefäße von Gott zuvor bereitet seien (Röm. 9, 23). Setzt doch schon Jakobus voraus, daß die alttestamentliche Lebens- und Heilsverheißung an die Erfüllung des Grundgebots der Gottesliebe geknüpft sei (Jak. 1, 12. 2, 5). Nicht nur das Gesetz, das Sündenerkenntnis und Heilsbedürftigkeit weckte, aber doch durch dies sein Grundgebot auch in allen Frommen Anfänge der Gottesliebe gewirkt haben mußte, auch die Prophetie mit ihrer Verheißung hatte ja stets die Herzen auf das kommende Heil bereiten wollen (§ 9, 2. 3). Daß aber die göttliche Pädagogik Mittel gefunden hatte, auch in den Heiden Ähnliches zu wirken, haben wir gesehen (§ 9, 1).

Diese Aussagen stehen durchaus nicht im Widerspruch damit, daß die Erwählung von menschlichem Rennen und Laufen, Tun und Verdienen nicht abhängt. Denn jene demütige Empfänglichkeit ist ja ein solches nicht, und dieses positive Verlangen nach dem Ziel, zu dem Christus eben führen will, erzeugt erst die Willigkeit, sich von ihm dazu führen zu lassen. Vor allem sind ja beide erst durch die das Heil vorbereitende Gnade gewirkt, also keinerlei menschliche Leistungen. Jene vorbereitenden Gnadenwirkungen sind aber durchaus nicht an einzelne, dazu besonders Auserwählte ergangen, sondern an das ganze Volk Israel im Gesetz und in den Propheten, und an die ganze Heidenwelt in der Uroffenbarung und der göttlichen Leitung ihrer Geschicke. Dadurch beweist sich ja die Universalität der göttlichen Heilsabsicht, die dadurch nicht aufgehoben wird, daß für das Heil in Christo, das sich zunächst nur an Einzelnen verwirklichen kann, diejenigen auserwählt werden, welche für die in ihm dargebotenen Heilsmittel empfänglich sind. Nicht weil sie geleistet haben, was andere nicht geleistet, sondern

weil sie die an alle ergangene vorbereitende Heilsoffenbarung in sich haben wirken lassen, was sie wirken wollte. Die anderen bleiben nicht von der Erwählung ausgeschlossen, weil das Heil ihnen nicht bestimmt ist, sondern weil sie sich gegen die vorbereitende Heilsoffenbarung verschlossen haben und also, für jetzt wenigstens, nicht im stande sind, das Heil in Christo anzunehmen.

3. Wie alle Propheten, so gehörte auch der Täufer noch mit zu den Gottgesandten, durch welche die vorbereitende Heilsoffenbarung die Herzen für das Heil in Christo empfänglich machen wollte. Wie jene überall die Bekehrung des Volkes fordern, so Johannes die Sinnesänderung. Diese Sinnesänderung sollte ja nichts anderes als die Bedingungen für den Empfang des Heils herstellen. Der natürliche Mensch lebt seinen rein weltlichen Interessen, er verlangt nach Gott und seinem Heil garnicht, er steht unter der Herrschaft der Sünde, deren Schuld ihn nicht drückt, und deren Joch er nicht loswerden will. In diesem Zustande fand der Täufer sein Volk vor und rief es zur Sinnesänderung. Seine Bußtaufe konnte den Entschluß dazu sinnbildlich darstellen, der sich, wenn er aufrichtig war, natürlich auch betätigen mußte (Matth. 3, 8). Aber damit war doch immer nur die Empfänglichkeit für das Heil gegeben; denn gerade der Aufrichtigste, der jene Verpflichtung in der Taufe übernahm, mußte sich bald genug seiner Unfähigkeit zu ihrer allseitigen Erfüllung bewußt werden, wodurch erst das Verlangen nach dem Heil in ihm erweckt wurde. Eben darum hatte ja der Täufer auf den Messias hingewiesen, der durch seine Geistestaufe das Heil selbst bringen werde (3, 11).

Wir sahen, wie sich die Predigt Jesu dadurch von aller prophetischen unterschied, daß er nicht das Kommen der Heilszeit von der Bekehrung abhängig machte, sondern ihr Gekommensein verkündigte (§ 11, 1). Aber seine nächste Aufgabe war doch, dadurch die Sinnesänderung des Volkes zu bewirken. Der Täufer hatte seine Aufgabe, das Volk in den für das messianische Heil bereiteten Zustand zu versetzen (Luk. 1, 17), nicht ausführen können, weil die Menschen ihn nicht erkannten als den Vorläufer des Messias und statt ihn an sich tun zu lassen, was er tun wollte, an ihm taten, was sie wollten, d. h. ihn aus dem Wege räumten (Matth. 17, 11 f.). Jesus mußte sein eigener Wegbereiter werden, nur daß er die Bekehrung des Volkes nicht durch die Drohung mit dem nahenden Gericht, sondern durch die Heilsanbietung zu erzielen suchte. Diese Heilsanbietung erging aber an das ganze Volk, weil ja die Heilsabsicht Gottes eine univer-

selle war. Gerade die Sünder rief er zu sich (Mark. 2, 17). Mit der Einladung zu einem Gastmahl verglich er seine Heilsanbietung (Matth. 22, 1 ff.). Durch jenes gnadenreiche Entgegenkommen wollte er die Sünder zur Sinnesänderung vermögen (Luk. 5, 32), durch diese Darstellung des mit ihm gekommenen Heils wollte er das Volk von seinem ins Irdische versunkenen Sinn losreißen, dessen Torheit er ihm so schlagend aufdeckte (12, 15—21). Aber er hat es bereits im Gleichnis vom viererlei Acker dargestellt, wie der Erfolg, welchen sein Wort vom Gottesreich, d. h. seine Heilsanbietung hatte, ein sehr verschiedener und nur zum geringsten Teil ein günstiger war. Er hat das nicht darauf zurückgeführt, daß nur einzelne erwählt seien, sondern darauf, daß die Herzensbeschaffenheiten, welche der Same des Wortes vorfand, verschiedene waren. Im großen und ganzen blieb das Volk unbußfertig (Matth. 11, 20. 12, 41, vgl. Luk. 13, 3. 5), es blieb in dem geistlichen Tode (Matth. 8, 22. Luk. 15, 32), aus dem neues Leben zu erwecken gerade Johannes als die spezifische Aufgabe Jesu dargestellt hat.

Auch die Voraussetzung des Gastmahlsgleichnisses ist diese Tatsache; um ihrer irdischen Interessen willen verschmähte die Mehrzahl die hochherzige Einladung (Matth. 22, 5, vgl. Luk. 14, 18 ff.). Daher deutet Jesus dasselbe mit dem Wort: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt (Matth. 22, 14). Hier ist, wie eben das Gleichnis zeigt, nicht von der Erwählung im Sinne der apostolischen Lehrsprache die Rede. Wie der in seiner Heilsanbietung ergehende Ruf zur Sinnesänderung ein allgemeiner war, so sind die Auserlesenen nicht einzelne zum Heil Bestimmte, sondern die, welche jene Heilsanbietung willig angenommen, aber sich auch zur Erfüllung der darin liegenden Forderung bereit gezeigt haben. Das war der Kreis der Jünger im weiteren Sinne, die Jesus auf seinen Wanderzügen nachfolgten, die sein Wort immer wieder willig anhörten und sich durch dasselbe bestimmen ließen. Sie nennt er auch Matth. 24, 24. 31. Luk. 18, 7 seine Auserwählten im Sinne von Römer 16, 3.

Obwohl Jesus die Unempfänglichkeit des Volkes seiner Bußpredigt gegenüber als ein Gottesgericht der Verstockung bezeichnete (Mark. 4, 11 f.), hat er bis ans Ende seine Heilsanbietung fortgesetzt. Wenn er seine Verheißungen immer wieder an gewisse Bedingungen knüpfte, von deren Erfüllung die Teilnahme am Heil abhänge, so tat er es doch nur, um zur Erfüllung dieser Bedingungen zu locken, die nur durch die von ihm verlangte Sinnesänderung hergestellt werden konnte. Die Mühseligen und Beladenen, die er zu sich rief, damit sie in seiner

Lehre und Zucht die Erquickung für ihre Seele fänden (Matth. 11, 28 ff.), mußten doch erst durch seine Bußpredigt lernen, daß sie von einer Last der Verpflichtung bedrückt waren, die sie mit aller eigenen Mühe nicht heben konnten. Wenn er Gott für seinen Ratschluß preist, wonach den Weisen und Klugen das Heil verborgen bleibe (11, 25 f.), so tat er es doch nur, weil die Heilsoffenbarung dadurch allen zugänglich wurde. Die Weisen und Klugen durften ja nur in der von ihm verlangten Sinnesänderung erkennen, daß ihnen ihre Weisheit zum wahren Heil nichts nütze, um dasselbe einfältig zu empfangen. So klar es allmählich wurde, daß der Weltsinn seines Volkes nicht zu brechen war, daß es, menschlich angesehen, unmöglich sei, daß ein Reicher ins Gottesreich komme, Jesus vertraute auf die allmächtige Gnade Gottes, die durch das Wort seiner Bußpredigt wirkte (Mark. 10, 25. 27) und jenen Bann brechen konnte. Auch das Verstockungsgericht ist nach biblischer Anschauung kein unwiderrufliches. Eben darum hat Jesus sich durch die zeitweilige Verstockung seines Volkes nicht hindern lassen, das Werk der vorbereitenden Gnade durch seine Heilsanbietung und Bußpredigt fortzusetzen.

Als er durch seinen Tod von der Erde geschieden, und durch seine Erhöhung das große Jonaszeichen gegeben war, in dem Jesus die letzte Gnadenoffenbarung Gottes sah, durch welche das Volk zur Buße geführt werden könne (Matth. 12, 39 f., vgl. Joh. 8, 28), haben die Apostel sein Werk wieder aufgenommen mit ihrer Forderung der Sinnesänderung (Apostelgesch. 2, 38. 3, 19). Jetzt war in der Ermordung dessen, den Gott durch seine Erhöhung als den Messias bezeugt hatte, dem Volk ein ganz neuer Antrieb zur Sinnesänderung gegeben (3, 12 ff.); jetzt wurde das mit der Erscheinung des Messias gegebene Heil nicht nur als ein kommendes verheißen, wie in der Predigt Jesu (Mark. 1, 15), sondern als ein gekommenes verkündigt. Damit war allerdings die Zeit der Heilsvorbereitung einstweilen abgeschlossen. In wem diese Heilsbotschaft nicht die Sinnesänderung wirkte (Apostelgesch. 5, 31), der konnte des Heils nicht teilhaftig werden und darum auch die weiteren göttlichen Gnadenwirkungen, durch die dasselbe verwirklicht werden sollte, nicht erfahren. Tatsächlich hat auch die apostolische Predigt Israel nicht zur Sinnesänderung geführt. Dasselbe ist im großen und ganzen dem Verstockungsgericht verfallen (Röm. 11, 8 ff., Apostelgesch. 28, 25 ff.). Aber auch das schließt nicht aus, daß immer neue Gnadenführungen und Heilsanerbietungen Gottes es endlich dazu führen werden, sich zu bekehren (Röm. 11, 14, 2. Kor. 3, 16); und Paulus hat dies als sicher bevorstehend verkündigt (Röm. 11, 25 ff.).

Dasselbe gilt natürlich ebenso auch von der Missionspredigt unter den Heiden. Paulus hat auch kein anderes Mittel gehabt als der Täufer, wenn er durch die Drohung mit dem kommenden Gericht die Heiden aus ihrem Sündenschlafe aufrütteln wollte und zur Sinnesänderung bewegen (Apostelgesch. 17, 30), damit auch ihnen gegeben werde Buße zum Leben (11, 18). Aber freilich konnte er es in ganz besonders wirksamer Weise, weil er den von den Toten erweckten und demnächst vom Himmel her wiederkommenden Christus als Erretter von dem nahenden Zorngericht verkündigte (1. Thess. 1, 10). So kam es, daß schließlich die Buße wirkende vorbereitende Gnade und die durch die Heilsverkündigung von Christo das Heil selbst wirkende zusammenfielen, daß die apostolische Predigt beides miteinander wirken mußte. Wohl erging sie an alle; aber was sie zunächst bei allen wirken konnte, war doch nur die Buße und das Heilsverlangen. Je nachdem dies gelang oder nicht, schieden sich die Errettetwerdenden von den Verlorengehenden (1. Kor. 1, 18. 2. Kor. 2, 15), d. h. die Erwählten von den Nichterwählten. Während der spezifische Inhalt des Evangeliums diesen (unter Juden und Heiden) ein Ärgernis und eine Torheit blieb, erfuhren jene ihn als eine Gotteskraft (1. Kor. 1, 24); ihnen ward er ein Geruch zum Leben, jenen zum Tode (2. Kor. 2, 16).

4. Schon Jesus konnte seine spezifische Wirksamkeit nur unter denen beginnen, die seine Jünger wurden, indem sie ihm nachfolgten und sich willig der Einwirkung seines Wortes hingaben. Nur wer zu ihm kam, konnte zu dem Glauben daran gelangen, daß er das Brot des Lebens sei, in dem er für ewig Sättigung finde (Joh. 6, 35). Wer aber kam, das war einer der vom Vater ihm Gegebenen (6, 37), also der von ihm Erwählten, weil entweder die vorbereitende Heilsoffenbarung des Alten Testaments oder die Buße weckende Verkündigung Jesu durch Gottes Gnadenwirken in ihm das Heilsverlangen erzeugt hatte, das zu Jesu trieb. Aber das entscheidend Heilbringende war doch erst die Gottesoffenbarung, die er in Jesu fand. Diese konnte nur durch eine neue göttliche Gnadenwirkung erfolgen, durch die man ihn erkennen lernte als den, der er war, wie Jesus Matth. 16, 17 sagt. Das war jene Heilsoffenbarung, die Jesu übergeben war, um sie den Einfältigen, d. h. den empfänglichen Seelen zu vermitteln (Matth. 11, 25 ff.). Denn natürlich konnte dieselbe nur durch seine Selbstdarstellung in Wort und Werk erfolgen. Durch sie zog der Vater sie zum Sohne und begann die seinem Zuge Folgenden über das in ihm gegebene Heil zu belehren; aber man mußte eben in dieser seiner

Schule lernen (Joh. 6, 44 f.). Das taten aber nur die, in welchen durch die vorbereitende Gnade das Heilsverlangen gewirkt war, die Schafe seiner Herde, die in seiner Nachfolge ihn und seine Stimme kennen gelernt hatten (10, 3. 14). Sie nahmen das von Jesu ihnen gebrachte Gotteswort an und gelangten dadurch zur Erkenntnis und zum Glauben (17, 7 f.). Aber was seinem Wort bei Einzelnen einen Erfolg gab, der bei der ungeheuren Mehrzahl ausblieb, das war doch eben die göttliche Gnadenwirkung in denen, die er aus der Welt heraus sich erwählt hatte (15, 19), weil bei ihnen die Bedingungen erfüllt waren, welche allein die Teilnahme am Heil ermöglichten (§ 15, 2). Diese göttliche Gnadenwirkung im Unterschiede von der allgemeinen Heilsanbietung, von der Jesus redete, nennt die apostolische Predigt im engeren Sinne die Berufung.

Auch hier knüpft sie an den alttestamentlichen Sprachgebrauch an, in dem die Berufung ein reiner Korrelatbegriff der Erwählung ist (vgl. Jes. 42, 6). Die Genossen des ersten Bundes sind die Berufenen (Hebr. 9, 15). Das auserwählte Geschlecht im alten wie im neuen Bunde ist als solches zum höchsten Heil berufen (1. Petr. 2, 9). Im Begriff der Erwählung liegt nur die Reflexion darauf, daß die göttliche Gnade aus der Masse der Heilsbedürftigen die Einzelnen aussondert, welchen sie das Heil zu teil werden lassen will. Der Begriff der Berufung dagegen reflektiert auf das Ziel, welches die Erwählung ins Auge faßt, mag dasselbe nun als die Erlangung des höchsten Heils oder die Erfüllung der höchsten Pflicht gedacht sein, welche beiden Seiten der Sache ja gegenseitig einander bedingen. Während bei Jakobus nur von der Erwählung die Rede ist (2, 5), redet der Hebräerbrief nur von der Berufung (3, 1). Als Korrelatbegriffe können beide auch so verbunden werden, daß die Berufung vorantritt (2. Petr. 1, 10). Erst Paulus hat beide Begriffe scharf unterschieden. Ihm ist die Erwählung ein innergöttlicher Akt, der darum seiner Natur nach unsichtbar und unerkennbar ist, während die Berufung die göttliche Gnadenwirkung ist, durch welche die in der Erwählung liegende Bestimmung sich zu realisieren beginnt (Röm. 8, 30), durch welche also der göttliche Erwählungsratschluß sichtbar (erkennbar) wird. Die Korinther sollen ihre Berufung, kraft derer sie die Gnadenwirkung des Evangeliums erfahren hatten (1. Kor. 1, 24), ansehen (1, 26), um daraus zu erkennen, welche Kategorie von Menschen Gott erwählt hat (1, 27 f.). Paulus erkennt die Erwählung der Thessalonicher an der Wirkung, welche die Heilsverkündigung unter ihnen gehabt hat (1. Thess. 1, 4 f.); denn durch diese vermittelt sich überall die Berufung (2. Thess. 2, 14). Die gött-

liche Gnadenwirkung besteht eben darin, daß Gott der geistesmächtigen Predigt seiner Apostel die Kraft gibt, die Erwählten durch Bewirkung des Glaubens zur Gemeinde herzuzurufen, d. h. sie zu veranlassen, daß sie Glieder der Gemeinde werden, indem sie sich auf den Namen Jesu taufen lassen. Diese Wirkung ist eine schlechthin unfehlbare, nicht weil sie die Hörer unwiderstehlich zwingt, sondern weil sie nur bei denen stattfindet, die der Herzenskündiger als die für das Heil Empfänglichen erkennt und darum für die Heilsverwirklichung sich erwählt hat. Alle Glieder der Gemeinde sind darum Berufene (Röm. 1, 7), und deswegen auch Erwählte; denn nur die Erwählten werden berufen.

Die göttliche Gnadenwirkung in der Berufung besteht darin, daß Gott dem Einzelnen das Herz öffnet für die Predigt von Christo (Apostelgesch. 16, 14), daß diese in ihm mit ihrer Geistesmacht dahin wirksam wird, daß er das Wort annimmt (1. Thess. 1, 5 f.), nicht als Menschenwort, sondern als Gotteswort (2, 13). Als solches fordert dieses Wort und kann es fordern, daß man seine Verkündigung als wahr annimmt und seinen Weisungen folgt. Apostelgesch. 5, 32 wird die gläubige Annahme des Wortes geradezu als Gehorsam gegen Gott bezeichnet. Selbst Paulus, der doch den Glauben überall in den schärfsten Gegensatz zu allen Leistungen stellt, bezeichnet diese Wirkung der apostolischen Botschaft als Glaubensgehorsam (Röm. 1, 5). Derselbe ist unzweifelhaft eine göttliche Gnadenwirkung und somit keine menschliche Leistung; denn ein Menschenwort als Gotteswort annehmen kann man nur, wenn es sich selbst durch seine Wirkung als solches bezeugt (vgl. § 3, 5). Dennoch betrachtet Paulus die Heiden als dem Gericht Gottes verfallen, wenn sie dem Evangelium von Christo nicht gehorchen, macht sie also selbst dafür verantwortlich, ob sie es tun (2. Thess. 1, 8). Ebenso stellt er es als eine unverantwortliche Schuld Israels dar, wenn es dem Evangelium nicht gehorchte (Röm. 10, 16—21). Den tiefsten Grund davon hatte er ja 9, 30—33 dargelegt. Israel hatte nicht lassen wollen von seinem verkehrten Gerechtigkeitsstreben (vgl. auch 10, 3), darum wurde ihm die Predigt von Christo ein Stein des Anstoßes. Gerade so wollten die Heiden, die dem Evangelium nicht gehorchten, von ihrem Sündenleben nicht lassen. Weil sie das Wort in sich keine Sinnesänderung hatten wirken lassen, konnte es auch nicht Glaubensgehorsam in ihnen wirken; aber daß es das nicht konnte, war ihre Schuld.

Nun ist es doch zweifellos, daß der Glaube, welcher die Einzelnen bewog, sich durch die Taufe in die Gemeinde aufnehmen zu lassen, vielfach noch ein sehr schwacher Anfang des Christenlebens war.

Paulus unterscheidet die gläubige Annahme des Evangeliums, welche die Bedingung seiner Wirkung zum Heil ist (1. Kor. 1, 21. Röm. 1, 16), sehr bestimmt von dem doch erst die Errettung herbeiführenden Heilsvertrauen, welches das Evangelium als eine Gotteskraft in denen wirkt, die es gläubig annehmen, was nur bei den Berufenen der Fall ist (1. Kor. 1, 24). Aber Glaube ist ihm eines wie das andere. Er macht hier keine dogmatischen Unterscheidungen; aber Röm. 1, 17 sagt er ausdrücklich, daß die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit, in der sich ihm das ganze Heil in Christo zusammenfaßt, nur auf Anlaß von Glauben, nämlich jener gläubigen Annahme des Evangeliums, den Glauben im Sinne des seligmachenden Heilsvertrauens wirkt. In der Berufung kann der Glaube nur in jenem Sinne gewirkt werden.

5. Muß man nach 2. Petr. 1, 10 seine Berufung und Erwählung erst festmachen, so ist klar, daß die Erwählung nicht als vorweltlicher Heilsratschluß über den Einzelnen gedacht ist, der, einmal gefaßt, sich unwiderruflich durchsetzen muß. Auch Offenb. 3, 5 setzt voraus, daß der Name des zum Heil Bestimmten wieder aus dem Lebensbuche ausgelöscht werden kann. Die in der Berufung sich zu realisieren beginnende Erwählung war ja an gewisse Bedingungen geknüpft, die wir nach § 15, 3 kurz als Sinnesänderung bezeichnen können. Diese Sinnesänderung, obwohl durch die das Heil vorbereitende Gnade gewirkt, trat doch, da diese ja auf alle in gleicher Weise wirkte, nur bei denen wirklich ein, welche die Gnade in sich wirken ließen (§ 15, 2). Dann aber blieb ja jede weitere Gnadenwirkung Gottes davon abhängig, ob der auf Grund ihrer in der Berufung gewirkte Glaube, der doch immer ein subjektiv vermittelter ist, fortdauerte. Schon Jesus redet im Weinstockgleichnis von Jüngern, die, weil sie nicht in ihm bleiben, zuletzt, wie Reben vom Weinstock, von der Jüngergemeinschaft ausgeschieden und dem Verderben überantwortet werden (Joh. 15, 6). Ihm schwebte wohl das Beispiel des Judas vor.

Der Hebräerbrief, der in einer schweren Krisis der Gemeinde, an die er gerichtet, geschrieben ist und mit furchtbarem Ernst vor der Verstockung und dem Abfall warnt (3, 12 f.), setzt die Möglichkeit voraus, daß einer, der alle Gnadenerfahrungen des Gläubigen gemacht hat, wieder abfallen kann. Er vermag dann nicht mehr zur Sinnesänderung erneuert zu werden (6, 4 ff.), weil es ja keine Motive zur Umkehr mehr für ihn gibt, nachdem die denkbar höchsten sich bei ihm als unwirksam erwiesen haben. Er hat freiwillig jene Frevelsünde begangen, für die es keine Sühne mehr gibt, sondern nur ein furcht-

bares Gericht, wie es das Alte Testament für solche Sünder festsetzte (10, 26—31). Auch Johannes redet von einer solchen Todsünde, für die man nicht mehr bitten darf, weil das Gebet doch keine Erhörung mehr finden könnte (1. Joh. 5, 16 f.). Es ist ohne Zweifel der Abfall vom Glauben gemeint und das Ausscheiden aus der Gemeinde der Gläubigen. Er freilich nimmt an, daß solche, die diese Sünde begehen, nie wahrhaft der Gemeinde angehört haben (2, 19), also auch nicht die Gnadenerfahrungen gemacht haben, die man in ihr macht. Aber der Hebräerbrief zeigt, daß diese Annahme nicht notwendig und allgemeingiltig ist. Beide sind aber darin eins, daß es nicht irgend welche Mängel in der Entwickelung des Christenlebens sind, welche zu jener Todsünde führen, sondern das Aufgeben des Glaubens an Christum. Auch Paulus, der die Erwählungslehre am schärfsten ausgeprägt hat, setzt doch voraus, daß man die Gnade vergeblich empfangen haben kann (2. Kor. 6, 1), und warnt vor dem Abfall. Nicht freilich sieht er die Thessalonicher und Korinther von dieser Gefahr bedroht trotz der heidnischen Sünden, die noch bei ihnen im Schwange waren, da er der guten Zuversicht bleibt, daß dieselben durch die Gnade in ihnen werden überwunden werden. Wohl aber fürchtet er für die Galater, wenn sie sich wieder unter das Joch des Gesetzes beugen ließen, statt ihr Heil in Christo allein zu suchen (Gal. 5, 1—8), und für die Römer, wenn sie nicht bei der Güte Gottes blieben, und wieder in ein falsches Selbstvertrauen zurücksinken (Röm. 11, 20 ff.). Immer bleibt die Möglichkeit des Abfalls, obwohl sie doch Erwählte und Berufene waren.

Paulus hat darin keinen Widerspruch gefühlt. Ihm war es vom Alten Testament her selbstverständlich, daß, wie die Erfüllung jeder Gottesverheißung, so auch die Erfüllung der in der Erwählung und Berufung liegenden gebunden bleibt an die Voraussetzung, unter der sie stillschweigend oder ausdrücklich erteilt ist. Diese Voraussetzung sah er aber in der von dem Herzenskündiger erkannten Beschaffenheit, die sich eben ändern kann im Laufe der Entwickelung. Ebenso fest aber stand ihm, daß der Mensch für sein Schicksal verantwortlich bleibt, daß keine Heilsveranstaltung Gottes ihm diese Verantwortlichkeit abnehmen, sondern nur ihm ermöglichen will, derselben zu genügen. In einer Zeit, wo tatsächlich viele am Glauben und christlichen Leben Schiffbruch litten, hat Paulus sich damit getröstet, daß in einem großen Hauswesen (wie die Gemeinde) es nicht nur goldene und silberne, sondern auch hölzerne und tönerne Gefäße geben müsse, wertlose und leicht zerbrechliche, die nicht zu demselben Zweck bestimmt sein können, wie

jene (2. Tim. 2, 20). Offenbar hält er nur noch einen Teil der Gemeinde für Erwählte, von dem aber sagt er, er sei das feste von Gott gelegte Fundament der Gemeinde, das bestehen bleibe, wieviele auch abfielen. Höchst bemerkenswert ist aber, daß er die Garantie dafür nicht nur darin findet, daß der Herr die Seinen erkannt hat, sondern auch darin, daß jeder, der darauf hin den Herrn seinen Herrn nennt, verpflichtet ist, sich von Unrecht fernzuhalten (2, 19). Trotz der eben ausgesprochenen Zuversicht auf die Erwählung weist er 2, 21 ausdrücklich den Weg, wie man ein Gefäß werden kann, wie die, unter welchen v. 20 die Erwählten abgebildet sind.

Man meint zwar, daß damit die religiöse Bedeutung der Erwählungslehre eigentlich aufgehoben werde. Ohne Frage gründet Paulus auf sie (Röm. 8, 28 ff.) seinen Jubelgesang der Heilsgewißheit (8, 30—39), und diese scheint hinfällig zu werden, sobald die Durchführung des göttlichen Ratschlusses noch irgendwie von menschlichem Verhalten abhängig bleibt. Dem ist aber nach der Auffassung des Neuen Testaments durchaus nicht so. In der Berufung, durch welche der Mensch seiner Erwählung gewiß geworden, liegt die Verheißung, daß Gott ihn zu dem Ziele führen will, zu welchem er ihn in der Erwählung bestimmt hat. Auf seiner Treue beruht die Zuversicht, daß er alles tun wird, um uns zu diesem Ziele zu führen (1. Kor. 1, 9. 1. Thess. 5, 24), daß er das gute Werk, das er angefangen hat, auch vollenden wird (Phil. 1, 6). Aber diese Zuversicht ist nicht in uns erweckt, damit uns dieselbe zu falscher Sicherheit verführe. Gerade darauf, daß Gott in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt, daß wir uns also nicht mit unserer Schwachheit entschuldigen können, wenn das, was notwendig ist, um unsere Errettung zu bewirken, in uns nicht zu stande kommt, gründet Paulus die Ermahnung, mit Furcht und Zittern unsere Seligkeit zu beschaffen (2, 12 f.).

Die eigentliche Tendenz der Erwählungslehre ist daher, jedes Mitglied der Gemeinde dessen zu vergewissern, daß alles Heil, das ihm in derselben bereitet, von seinem ersten Anfange an ein Werk der göttlichen Gnade sei, damit es mit Paulus spreche: Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin (1. Kor. 15, 10). Jeder soll sein Heil also als ein reines Gnadengeschenk Gottes hinnehmen, auf daß sich nicht jemand rühme (Eph. 2, 8 f.). Darum beginnt Paulus fast jeden seiner Briefe mit einer Danksagung für das, was Gott an der Gemeinde getan hat, indem er durch seine Berufungsgnade den Glauben in ihr wirkte (Röm. 1, 8. Kol. 1, 3). Daran kann auch die Umbildung der Taufe zur Kindertaufe (§ 14, 5) nichts ändern, die das Unterpfand

unserer Erwählung bleibt. Nur erfolgt jetzt die Berufung erst durch die Gnadenwirkung, welche in dem zum christlichen Bewußtsein heranreifenden Christenkinde den Glauben im Sinne von § 15, 4 erzeugt. Aber das Bewußtsein, daß unser Heil durch keine Leistung unsrerseits vermittelt ist, kann dadurch nur noch fester begründet werden, daß dasselbe uns schon in der Taufe, die wir im Zustande der Unbewußtheit empfingen, zugesichert ist. Damit erst wird die Dankbarkeit gegen Gott aufs sicherste erweckt, welche die Grundlage alles rechten religiösen Verhaltens zu Gott ist.

§ 16. Der Heilsglaube und der Heilsstand

1. Der Glaube als gehorsame Annahme des Evangeliums und als die Willigkeit, sich durch dasselbe in seinem Erkennen und Tun bestimmen zu lassen, ist noch nicht der heilbringende Glaube; denn er beruht erst auf dem unmittelbaren Eindruck von diesem Wort als einer göttlichen Kundgebung. Dieser unmittelbare Eindruck muß aber zu der bewußten Überzeugung und der zuversichtlichen Gewißheit davon erhoben werden, daß das im Wort Verkündigte wahr sei. Der Glaube in diesem Sinne ist kein Menschenwerk (2. Thess. 3, 3); er kann weder andemonstriert werden, noch kann sich jemand selbst dazu zwingen, von der Wahrheit des Verkündigten überzeugt zu sein. Nur wenn das Evangelium gehorsam angenommen wird, geht aus ihm dieser Glaube hervor (Röm. 10, 16 f.), das Evangelium selbst wirkt ihn mit seiner Gotteskraft (Röm. 1, 16. 1. Kor. 1, 24). Andrerseits kann auch in keinem diese Überzeugung gewirkt werden, der sie nicht in sich wirken lassen will. Schon Jesus sagt, wer sein Wort nicht willig anhört, der kann es nicht verstehen (Joh. 8, 43), geschweige denn an die Wahrheit desselben glauben (10, 25 f.). Nur die ihn willig aufnahmen, glaubten an seinen Namen (1, 12). In diesem Sinne ist auch der Glaube ein Werk (Joh. 6, 29), das Gott fordert, und die Erfüllung eines göttlichen Gebots (1. Joh. 3, 23). Auch Paulus redet von dem Werk des Glaubens (1. Thess. 1, 3), wenn derselbe sich andauernd im Festhalten jener Überzeugung betätigt, und ermahnt zum Feststehen im Glauben (1. Kor. 16, 13).

Seinem Gegenstand nach ist der Glaube, der so häufig bei Johannes als Glaube an den Namen Christi bezeichnet wird, zunächst nichts anderes, als die zuversichtliche Überzeugung, daß wahr sei, was sein Name besagt, nämlich daß Jesus der Heilsmittler ist. Das war ja von vornherein mit dem Glauben an seine göttliche Sendung (Joh. 17, 21) gegeben; in diesem Sinne redet Jesus von dem Glauben schlechthin (Mark. 1, 15. 9. 42). Erst als er zu Gott erhöht war, wird dieser Glaube zum Glauben an ihn als den Herrn der Herrlichkeit (Jak. 2, 1), der dem-

nächst sich als solcher erweisen wird bei seiner Wiederkunft. Auch bei Paulus ist, wo vom Glauben schlechthin als dem Charakteristikum der Christen die Rede ist, zunächst sicher nichts anderes gemeint als diese zuversichtliche Überzeugung von dem Heilsmittlertum Christi und von der Tatsache, auf die sich die Gewißheit desselben gründet, daß nämlich Gott ihn, der für uns gestorben ist, von den Toten auferweckt hat (Röm. 10, 9. 1. Thess. 4, 14). Wo der Hebräerbrief das Wesen des Glaubens absichtsvoll erklärt, nennt er zunächst das Überzeugtsein von unsichtbaren Dingen (11, 1) und meint damit unzweifelhaft die Tatsachen, von denen der ganze Brief handelt, daß nämlich Christus als unser Hoherpriester, der uns durch sein einmaliges Opfer erlöst hat, zu Gott erhöht ist, um die Bedeutung desselben dort zur Geltung zu bringen. Er verlangt die volle Zuversicht der Überzeugung von diesen Tatsachen (10, 22). Es handelt sich also im Glauben zunächst um ein Erkenntnisobjekt, das mit der vollen Überzeugung von seiner Wahrheit ergriffen wird, um ein Glauben an die Wahrheit (2. Thess. 2, 13, vgl. v. 12). Aber dieses Objekt sind nicht abstrakte Wahrheiten, nicht Lehren über Gott und göttliche Dinge, sondern die Tatsachen, in denen sich die Heilsoffenbarung in Christo vollzogen hat. Auch die Weisheit, die Paulus unter den gereiften Christen verkündigt, handelt ausschließlich von dem, was Gott in seinem Heilsratschluß den ihn Liebenden bereitet hat (1. Kor. 2, 6—9); und die Erkenntnis, die er vom Eintritt der Heilsvollendung erwartet, ist ein Schauen von Angesicht zu Angesicht (13, 9—12).

Selbst als Paulus später durch Verirrungen des Erkenntnisstrebens in der Christengemeinde genötigt wurde, höheren Wert auf die Entwickelung der Erkenntnis zu legen, hat er es nachdrücklich gesagt, daß alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis in Christo beschlossen seien (Kol. 2, 2 f.). Die Einheit des Glaubens wird nach Eph. 4, 13 zur Einheit in der Vollerkenntnis des Sohnes Gottes. Daß es sich aber auch hier nicht um Lehrsätze über das metaphysische Wesen Jesu handelt, zeigt der Zusammenhang von Phil. 3, 8. Hiernach besteht dieselbe darin, daß man den ganzen Heilswert Christi für uns erkennt, dem gegenüber alles andere völlig wertlos, ja schädlich wird, weil es nur hindert, Christum als unser höchstes Gut anzueignen. Besonders in den Pastoralbriefen betont Paulus immer wieder, wie die Erkenntnis der Wahrheit nicht in irgendwelchen theosophischen Spekulationen bestehe, sondern in dem Heilsmittlertum Christi (1. Tim. 2, 4 ff.). Diese Wahrheitserkenntnis ist allein der Frömmigkeit gemäß (Tit. 1, 1, vgl. 1. Tim. 6, 3), d. h. eine solche, wie sie der Fromme sucht und liebt.

Auch 2. Petr. 3, 18 ist die Erkenntnis Christi doch lediglich die Erkenntnis der in ihm uns geschenkten wertvollen Verheißungen (1, 3 f.). Am stärksten tritt bei Johannes die innere Zusammengehörigkeit von Erkenntnis und Glaube hervor. Der Glaube setzt ein Erkennen voraus (1. Joh. 4, 16. Joh. 17, 8), sofern er ja nur die zuversichtliche Überzeugung von einer erkannten Wahrheit ist; aber zu höherem Erkennen kann man erst fortschreiten, wenn das bereits Erkannte im Glauben angeeignet ist (6, 69. 10, 38). Auch bei Johannes bildet den Inhalt der Erkenntnis keineswegs eine Lehre von Christo und seinem göttlichen Wesen; denn die Gegner, die er in seinen Briefen bekämpft, redeten ja auch von einem himmlischen, gottgleichen Christus; die These, die er ihnen gegenüber immer wieder vertritt, ist die, daß dieser Christus im Fleisch gekommen sei (1. Joh. 4, 2. 2. Joh. 7), d. h. die geschichtliche Tatsache der vollen Gottesoffenbarung in dem Menschen Jesus. Daß man in ihm, d. h. in seinem geschichtlichen Wirken den Vater sieht, ist doch das eine, was Jesus immer wieder zu erkennen und zu glauben fordert (Joh. 10, 38. 14, 10).

Nun ist ja freilich in der zuversichtlichen Überzeugung von diesen Heilstatsachen immer schon ein Moment des Vertrauens enthalten, sofern man dieselben nur annimmt, weil man darauf vertraut, daß wahr sei, was Jesus von sich oder seine Apostel von ihm aussagen. Da dies aber nicht etwa in einer Lehre über seine Person besteht, sondern in einer Verkündigung des durch ihn gebrachten Heils, so wird der Glaube notwendig Vertrauen auf dieses Heil. Erst dadurch vollendet sich auch der Glaube als eine Bestimmtheit unseres gesamten religiösen Lebens. Wenn die Überzeugung von der Gottesoffenbarung in Christo doch zunächst nur die Befriedigung unseres gottsuchenden Erkenntnisstrebens ist, so ist das Vertrauen auf die im Evangelium verkündigte Gnade Gottes erst der wirkungskräftige Stützpunkt für alles religiöse Leben und sittliche Streben. Überall treten daher im Neuen Testament diese beiden Momente im Glauben verbunden auf; nur bei Johannes tritt nach der Eigenartigkeit seines religiösen Lebens diese zweite Seite desselben so ganz zurück. Selbst bei Jakobus geht neben der Überzeugung von der Herrlichkeit des erhöhten Christus (2, 1) das Gottvertrauen her (1, 3. 6), das schon die alttestamentliche Frömmigkeit charakterisiert und einer Beziehung auf Christum noch nicht bedarf. Desto kräftiger tritt jene zweite Seite bei Paulus hervor, der namentlich im Kampf mit den Judaisten genötigt war, aufs schärfste zu betonen, wie dies Heilsvertrauen, das sich auf Christum und sein Erlösungswerk gründet (Röm. 9, 33. Gal. 3, 26), der Gegensatz zu

allen Werken (Gal. 3, 2. 5. Röm. 9, 32), zu allen menschlichen Leistungen sei (10, 5). Es ist ja vielmehr ein Verzichtleisten auf alles eigene Tun und Verdienen, ein ausschließliches Sichverlassen auf die göttliche Gnade. Auch von diesem Heilsvertrauen gilt, was von dem Überzeugtsein galt; dasselbe läßt sich nicht anbefehlen, weil niemand sich dazu zwingen kann, auf den anderen zu vertrauen. Nur der andere kann durch sein Verhalten dies Vertrauen in uns wirken, und das Evangelium wirkt es, indem es uns seine Kraft erfahren läßt. Andrerseits gilt es auch hier, daß das Vertrauen nur in dem gewirkt werden kann, der willig ist, sich durch das Wort bestimmen zu lassen, wie die Überzeugung von der Wahrheit des Wortes nur in dem, der dasselbe als Gotteswort annimmt. Aber während der Glaube nach dieser Seite hin ein wachsender ist, indem er immer neue Seiten der in der Heilsbotschaft enthaltenen Wahrheit mit zuversichtlicher Überzeugung aneignet, gilt auf jener nur ein Entweder — oder. Jeder Rest eines Vertrauens auf eigene Kraft oder eigenes Werkverdienst hebt das Vertrauen auf die uns in Christo geschenkte Gnade auf (Gal. 5, 4).

Es liegt an der ganzen religiösen Eigenart des Paulus (vgl. § 1, 5), daß er das Heilsvertrauen ausschließlich auf das bereits gegenwärtige Heil bezieht; allein es kann dasselbe natürlich auch ebenso auf das durch ihn uns gewährleistete zukünftige bezogen werden, wie es wohl überall bei Petrus der Fall ist (1. Petr. 1, 5. 7. 9, vgl. 2. Petr. 1, 1. 5), so daß es 1. Petr. 1, 21 sogar heißen kann, daß der Glaube zugleich Hoffnung sei. Bestimmter tritt er im Hebräerbrief als die Gesinnung auf, ohne welche die spezifische neutestamentliche Bundespflicht, das Festhalten der Hoffnung auf die infolge des vollbrachten Erlösungswerkes nunmehr bevorstehende Erfüllung der alttestamentlichen Bundesverheißung, nicht erfüllt werden kann (10, 35—39). Ohne das zuversichtliche Vertrauen darauf, daß Gott durch seinen Messias diese Verheißung verwirklichen will, kann es ja keine Hoffnung auf ihre Erfüllung geben. Darum wird 11, 1 als die andere Seite des Glaubens genannt das Vertrauen auf Dinge, die gehofft werden. Es ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Religion des Neuen Testaments, in welcher überall der Glaube als die grundlegende Bedingung der Heilsverwirklichung im Einzelnen erscheint, daß das Wesen desselben aus diesen beiden Seiten, einem Überzeugtsein und einem Vertrauen besteht, aber auch nur aus ihnen. Alle anderen Bestimmungen, die meist auf eine Vermischung der Voraussetzungen und Folgen des Glaubens mit diesem selbst beruhen, haben in der zweifel-

losen Wortbedeutung keinen Halt und verwirren oder verdunkeln nur die biblischen Aussagen.

2. Alles, was der Gläubige in Christo empfängt, fassen die apostolischen Segenswünsche zusammen in den Begriff des Heils, das uns Gottes Gnade durch ihn bereitet hat; denn dies ist der Originalsinn des Wortes (εἰρήνη, schalom), das Luther immer mit „Frieden" übersetzt hat (Röm. 1, 7. 1. Petr. 1, 2. 2. Joh. 3. Offenb. 1, 4). Aber wie das Wesen des Glaubens von verschiedenen Seiten her aufgefaßt wird, so auch das Wesen des Heils. Es liegt in der eschatologischen Richtung des urapostolischen Christentums, die wir schon § 1, 5 kennen lernten, begründet, daß hier der Glaube wesentlich als Vertrauen auf die durch den Messias gewährleistete Heilsvollendung aufgefaßt wird. Dann aber ist das durch ihn gebrachte Heil die Gewißheit derselben, wie sie in der Hoffnung als bereits der Idee nach gegenwärtig ergriffen wird. Mit der Erhöhung Jesu zum Messias und der für die messianische Zeit verheißenen Geistesausgießung ist diese Heilszeit bereits angebrochen (Apostelgesch. 2, 17 ff. 3, 24), die Kundmachung Jesu als unseres Erlösers fällt in die von allen Propheten in Aussicht genommene Endzeit (1. Petr. 1, 18 ff.). Die letzten Tage sind schon da (Jak. 5, 3), es ist nur noch der Endpunkt derselben rückständig (1. Petr. 1, 5), der letzte Tag (Joh. 6, 39 f.), dessen letzte Stunde Johannes bereits anbrechen sieht (1. Joh. 2, 18). Es ist die grundlegende Anschauung des Hebräerbriefs, daß mit der Stiftung des neuen Bundes durch den Opfertod Christi das messianische Zeitalter angebrochen ist (Hebr. 2, 5), der Gläubige schmeckt bereits seine Kräfte (6, 5) und besitzt seine Güter (9, 11. 10, 1). Er fühlt sich bereits als Besitzer des Reichs (Jak. 2, 5), des (ewigen) Lebens und seiner Seligkeit (1. Petr. 3, 7. 14). Im Glauben an den jetzt zwar unsichtbaren, aber demnächst offenbar werdenden Messias jubelt er unter aller Trübsal in einer Freude, die schon durch den Glanz der zukünftigen Herrlichkeit verklärt ist (1, 8), im heiligen Geiste ruht diese Herrlichkeit bereits auf ihm (4, 14).

Aber diese urchristliche Hoffnung ist durchaus kein leerer, unpraktischer Enthusiasmus. Diesen frommen Israeliten war es ja selbstverständlich, daß die Heilsvollendung nur kommen kann, wenn das Ideal der Religion im Volke oder in dem gläubigen Teil desselben verwirklicht ist. Das ganze Lebenswerk Jesu hatte ja die Absicht gehabt, dieses Ideal zu verwirklichen und so in dem gegenwärtigen Reiche die Gewißheit des zukünftigen zu gewährleisten. Durch die Auferstehung

Jesu sind die, welche im Glauben derselben gewiß geworden, wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung, d. h. zu einer solchen, die das ganze Leben wirkungskräftig bestimmt (1. Petr. 1, 3). Daher baut der ganze erste Brief Petri seine Ermahnungen immer wieder auf dieses Motiv auf, was wohl gelegentlich auch sonst im Neuen Testament geschieht (vgl. 2. Kor. 7, 1. 1. Joh. 3, 3), aber nirgends wie hier zum tragenden Grundgedanken wird (1. Petr. 1, 13. 2, 11. 3, 7. 5, 5). Es handelt sich nur noch um die immer vollere Verwirklichung des Israel für die messianische Zeit vorgesteckten Ideals, die ja in der gläubigen Gemeinde schon begonnen hat (2, 9 f.). Das heilige Volk, das Volk des Eigentums muß nun auch in allem Wandel heilig werden wie er, der es berufen hat (1, 15). Auch 2. Petr. 1, 3 f. ist mit der Berufung zum Empfang der Verheißungen alles gegeben, was zum wahren Leben und zur Frömmigkeit gehört, wodurch die göttliche Natur, d. h. die Heiligkeit in uns verwirklicht wird. Daher bedarf es nur noch der Hinweisung darauf, wie sich in und mit der gläubigen Zuversicht auf die Heilsvollendung alle christlichen Tugenden einstellen müssen (1, 5—11). Jedem Sohn Israels, auch einem Paulus (Röm. 5, 17. 21), ist aufs tiefste das Bewußtsein eingeprägt, daß die Heilsvollendung, das Leben, nur eintreten kann, wo volle Gerechtigkeit ist. Schon Jesus versprach daher dieselbe im gegenwärtigen Gottesreich zu verwirklichen (Matth. 5, 6). Diese Gerechtigkeit besteht aber in der Erfüllung aller göttlichen Gebote (5. Mos. 6, 25), in den Werken, wie sie dem normgebenden Willen Gottes entsprechen. Es entsteht also die Frage, ob auch dieses Heilsgut in und mit dem Glauben gegeben ist.

Auf diese Frage hat zuerst Jakobus geflissentlich reflektiert. Wir müssen uns dabei vergegenwärtigen, daß ihm der Glaube in seiner christlichen Eigenart die Überzeugung war, daß Jesus der Herr der Herrlichkeit ist, d. h. der Messias, der demnächst wiederkommen wird (2, 1. 5, 8). Weil er aber in seinen Erdentagen den Willen Gottes vollkommen erfüllen gelehrt hat und deshalb die Verkündigung von ihm immer zunächst ein vollkommenes Gesetz war (1, 25), so kommt er als Richter (5, 9), der fragen wird, ob nun auch dieser Wille Gottes erfüllt ist; denn davon hängt ab, ob man vom Verderben errettet und der von ihm zu bringenden Heilsvollendung teilhaftig wird (4, 14). Dann ist es doch begreiflich genug, daß Jakobus es als selbstverständlich voraussetzt, jene Überzeugung an sich könne nicht erretten (2, 14), wenn der Glaube sich nicht von den Werken her als ein lebendig wirksamer beweist (2, 18); denn daß ein toter (2, 17. 26), unwirksamer (2, 20) Glaube vor dem kommenden Herrn schlechthin wertlos ist, wußte er

doch aus Matth. 7, 21. Als gerecht, d. h. vor Gott wohlgefällig kann der Richter doch nur den erklären, dessen Glaube seinen Werken dazu verhalf, zu ihrer Vollkommenheit und damit zur Gerechterklärung zu gelangen. Umgekehrt gelangte der Glaube selbst von ihnen her, die er erzeugte, zu seiner Vollkommenheit, die nur dem lebenskräftig wirksamen eignen kann (Jak. 2, 22). Gerecht gesprochen kann der Mensch nicht werden aus Glauben allein, sondern nur aus Werken, wie sie dieser Glaube wirkt (2, 24). Das ist also das Heil, das Jakobus im Glauben findet, daß derselbe, weil in ihm die denkbar stärksten Motive zur Erfüllung des Willens Gottes liegen, mit Notwendigkeit Werke wirkt, die fähig machen, von Gott gerecht erklärt zu werden und so die Heilsvollendung zu erlangen. Auf die immer noch nachbleibende Unvollkommenheit unserer Werke zu reflektieren konnte ihm nicht einfallen, da ihm die Erhörung des gläubigen Gebets um Sündenvergebung unmittelbar gewiß ist, auch ohne daß er, so wenig wie Jesus im Vaterunser, der Vermittelung derselben durch seinen Erlösungstod gedenkt (5, 15 f.).

Sonderbarerweise hält man es gemeinhin gerade für die Lehre des Paulus, daß die Werke die Früchte des Glaubens seien. Immer wieder beruft man sich dafür auf eine einzige Stelle in den umfangreichen paulinischen Briefen (Gal. 5, 6), nach der die Liebe die Frucht des Glaubens sein soll, während sie doch 5, 22 gerade als erste Frucht des Geistes (vgl. Röm. 15, 30) bezeichnet wird. Auch in jener Stelle erhellt aus dem Zusammenhange ganz klar, daß nur in der durch den Geist (5, 5) vermittelten Lebensgemeinschaft mit Christo der Glaube durch die Liebe wirksam wird. Gerade Paulus hat vielmehr darauf reflektiert, daß unsere immer unvollkommen bleibende Gerechtigkeit nicht den Besitz des Heils sichern kann, selbst wenn *durch den Glauben an Christum* ein neues Motiv zur Erfüllung des Gesetzes gegeben wird. Ausdrücklich führt er Gal. 2, 16 aus, daß, wenn man damit zugibt, daß ohne den Glauben die Gerechtigkeit nicht zu stande kommt, man dazu fortschreiten muß zu erkennen, daß die Gerechterklärung überhaupt auf Anlaß des Glaubens und nicht auf Anlaß unserer immer unvollkommenen Leistungen erfolgt. Dabei ist freilich der Glaube nicht mehr bloß als die Überzeugung von der Wahrheit der Heilstatsachen gedacht, sondern als das Vertrauen auf das von Christo beschaffte Heil. Von diesem Begriff des Heilsglaubens aus kommt Paulus dazu, die Gerechtigkeit als ein freies Geschenk Gottes zu betrachten (Röm. 5, 17), als eine von Gott erteilte (1, 17. 10, 3), sofern derselbe den Sünder ohne sein Zutun aus Gnaden gerecht spricht auf Grund der von Christo beschafften Erlösung (3, 24, vgl. Gal. 2, 17. 2. Kor. 5, 21). Diese

Gerechtigkeit ist dann eben durch den Glauben allein vermittelt (Röm. 3, 22) mit Ausschluß aller Werke, d. h. eigener Leistungen (3, 28. 30), deren gerades Gegenteil ja das ausschließliche Sichverlassen auf die göttliche Gnade ist. Von einer Anrechnung der Gerechtigkeit oder des Verdienstes Christi redet Paulus nirgends; sondern nur von einer Zurechnung von Gerechtigkeit, die mit der Nichtanrechnung von Sünde identisch ist (4, 6 ff.). Wenn es heißt, daß dem, der vertraut auf Gott, welcher den Gottlosen gerecht spricht, sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wird (4, 5), so ist das nicht so gemeint, als ob nun der Glaube statt aller Gesetzeserfüllung die einzige Leistung ist, die vor Gott wohlgefällig macht, da ja der Glaube, den nur das Evangelium in uns wirkt, eben keinerlei eigene Leistung ist. Ebensowenig freilich rechnet Gott den Glauben als Gerechtigkeit an, weil er in ihm bereits den triebkräftigen Keim und damit die Gewähr der vollen Gerechtigkeit sieht, wie Jak. 2, 23 sich die Stelle 1. Mos. 15, 6 zurechtlegt. Denn dann wäre ja die Rechtfertigung kein Gnadenakt, was sie doch nach Röm. 3, 24 (vgl. 4, 4) ist, sondern ein Akt weiser, wenn auch vorausschauender Gerechtigkeit. Die paulinische Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben ist im Grunde nichts anderes, als der Grundgedanke der Predigt Jesu, wonach Gott nicht wartet, bis das Volk sich bekehrt hat, sondern ihm in der Heilszeit sündenvergebend und heilschaffend mit seiner Gnade entgegenkommt, um es zu bekehren und zu erneuern. So wartet Gott auch bei Paulus nicht mit seiner Gerechtsprechung, bis der Mensch durch seine immer unvollkommen bleibenden Leistungen dieselbe erwirbt, sondern er schenkt ihm die Gerechtigkeit aus freier Gnade.

Diese Lehre ist auch durchaus nicht eine Spezialität des Paulus. Auch der Hebräerbrief geht von der Voraussetzung aus, daß es ohne Glauben unmöglich ist, Gott zu gefallen (11, 6), nur daß er nach dem Originalsinn von 1. Mos. 15, 6 den Glauben als die Grundgesinnung betrachtet, durch welche man gerecht wird (Hebr. 11, 4—7). Dabei besteht die Tatsache, daß der Mensch nicht vollkommen werden kann, wie Christus durch seine Gehorsamsbewährung im Leiden vollkommen geworden ist (5, 8 f. 7, 28, vgl. 2, 10). Darum hatte Gott das alttestamentliche Sühninstitut geordnet, das ihn durch Hinwegnehmen der Sündenschuld vollkommen machen sollte. Da dasselbe aber nur vorbildliche Bedeutung hat, so konnte es diese Vollkommenheit für das schuldbeladene Gewissen des Opfernden (9, 9) nicht selbst bewirken (10, 1), sondern nur hinweisen auf den, der es mittels seines einmaligen Opfers, das alle Sünden in Gottes Augen zudeckt, tun sollte (10, 14). An dem neuen Bunde, der durch dieses Opfer gestiftet ist, kann freilich nur der

teilhaben, welcher an der Hoffnung auf die Erfüllung der Bundesverheißung in ihm festhält. Da dies aber nur durch Glauben möglich ist, so kommt es auch hier darauf heraus, daß nur der Gläubige die Vollkommenheit erlangt, die sachlich identisch ist mit der Gerechtigkeit bei Paulus. Nur daß der ehemalige Pharisäer ausgeht von dem Begriff der Gerechtigkeit als Gesetzeserfüllung, der levitische Verfasser des Hebräerbriefes von dem der Vollkommenheit, die schon im alten Bunde nur durch das Sühnopfer erlangt wird. Beiden liegt aber die Voraussetzung zu Grunde, daß das Heil bedingt ist durch Herstellung der vollen Gottwohlgefälligkeit, und daß der Mensch dieselbe nicht erlangen kann durch eigene Leistungen. Aber während der Hebräerbrief dabei stehen bleibt, daß er sie erlangt, indem das Todesopfer Christi ihn entsündigt, geht Paulus dazu fort, daß ihn Gott auf Grund desselben aus Gnaden gerecht spricht (Röm. 3, 24). Freilich nur den Gläubigen, in welchem Gott selbst durch seine Heilsbotschaft das unbedingte Vertrauen auf seine Gnade in Christo gewirkt hat.

Paulus hebt es mit Nachdruck hervor, wie diese neue Rechtfertigungsordnung, die freilich, wie er aus seiner Deutung von 1. Mos. 15, 6 erweist, schon in der Geschichte Abrahams vorgebildet ist, die allein das religiöse Bewußtsein befriedigende ist, weil sie alles menschliche Rühmen ausschließt (Röm. 3, 27 f.). Damit ist von vornherein das normale Verhältnis des Menschen zu Gott hergestellt, der alles Heil aus Gottes Hand empfangen, nichts selbst erwerben und verdienen soll. In dem Heilsvertrauen, welches sich ganz und ausschließlich auf die Gnade Gottes verläßt, ist das religiöse Ideal verwirklicht, und damit allein auch die Vorbedingung geschaffen für die Verwirklichung des sittlichen. Auch diese kann der Mensch nicht beschaffen aus eigener Kraft, sondern nur die durch seinen Geist wirksame Gnade Gottes. Aber wie schon Jesus lehrte, daß der Mensch nichts von Gott erlangen kann ohne Glauben (Mark. 11, 24, vgl. Jak. 1, 7), d. h. ohne Vertrauen auf seine Gnade, so ist nur der Gläubige auch aller ferneren Gnadenwirkungen und Gnadengaben Gottes gewiß bis zur letzten Heilsvollendung hin. Nur wer in der Schrift dogmatische Lehrsätze sucht, kann bei Paulus einen Widerspruch mit Jakobus finden; wer in ihr Zeugnisse davon sieht, wie die eine Heilsoffenbarung in Christo auf verschiedenen Stufen des Christenlebens das Heil in den Gläubigen verwirklicht hat, wird Gott preisen, der die verschiedenen religiösen Bedürfnisse durch sie in gleicher Weise befriedigt hat.

Es gibt aber noch eine andere Form, in welcher der Gläubige

seines Heilsbesitzes gewiß werden kann. Wenn der Glaube wesentlich in der Überzeugung besteht, daß Christus die höchste Offenbarung Gottes ist, wenn er im Sohne den Vater schaut, so verwirklicht sich ja im Glauben unmittelbar das Ziel, zu welchem die Religion führen will (vgl. § 1, 5). Die Gotteserkenntnis, die durch die Sendung Christi vermittelt, ist für Johannes selbst das ewige Leben (Joh. 17, 3). Das höchste Gut, das sich im ewigen Leben verwirklichen soll, ist ja nichts anderes als das Schauen Gottes, die unmittelbare Gottesgemeinschaft. Dieses Gottschauen beginnt aber für den Gläubigen bereits in Christo, wenn er erkannt hat, daß man in dem Sohne den Vater sieht (14, 9). Über ihn braucht nicht erst in einem Gericht entschieden zu werden, ob er zum Leben gelangen soll, er hat bereits ewiges Leben, ist vom Tode ins Leben übergegangen (5, 24). Damit ist das Bedürfnis der Entsündigung nicht aus-, sondern eingeschlossen; denn nur der Sündenreine kann Gott schauen (Matth. 5, 8), der Gläubige aber ist durch das Blut Christi entsündigt (1. Joh. 1, 7). Das Leben setzt die Errettung vom Tode voraus, dem der Mensch um seiner Sündenschuld willen verfallen ist; aber Jesus hat ja sein Leben in den Tod gegeben für das Leben der Welt (Joh. 6, 51), und seine Hingabe in den Tod ist gerade die höchste Offenbarung der Liebe Gottes, die uns das Leben verschaffen will (3, 16). In dem Leben, das der Gläubige unmittelbar hat, ist aber die volle Gottesgemeinschaft verwirklicht. Nicht anders als dem Glauben, der zugleich die höchste Gotteserkenntnis ist, gewiß ist, daß der Vater im Sohne ist und der Sohn im Vater (10, 38. 14, 10), versenkt sich der Gläubige mit seinem ganzen Sein, mit allem seinem Sinnen und Denken in den Sohn, in welchem er den Vater schaut, und damit in den Vater selbst (1. Joh. 2, 24). Infolgedessen bleibt Christus in ihm (Joh. 15, 4) und da im Sohne stets der Vater ist, bleibt auch der Vater in ihm (1. Joh. 3, 24), wie das Sein seines Geistes in uns es uns unmittelbar beweist (4, 13). Ausdrücklich heißt es, daß in dem Bleiben im Sohne und im Vater das ewige Leben besteht, das Gott uns verheißen hat, und daß dies ausschließlich abhängt von dem Bleiben der evangelischen Verkündigung in uns, d. h. vom Glauben (2, 24 f.).

Nicht anders als in dem wechselseitigen Ineinandersein die Einheit des Sohnes und des Vaters besteht (Joh. 10, 30. 38), besteht in jenem Sein im Sohne und im Vater, das zugleich ein Sein des Sohnes und des Vaters in ihnen ist, das Einssein der Gläubigen mit ihnen (17, 21), die vollendete Gottesgemeinschaft (1. Joh. 1, 6, vgl. v. 3). Diese Mystik ist die höchste Verwirklichung der Religion. Denn die

Gotteserkenntnis, die das ewige Leben ist, soll eben nicht als eine rein theoretische gefaßt werden, sondern als eine Versenkung des ganzen Seins und Wesens in Gott. Dieses Sein in Gott könnte an sich auch ein kontemplatives Anschauen, ein Schwelgen in dem Genusse Gottes sein: aber da es stets mit dem Sein Gottes in uns verbunden ist, so ist jene Mystik immer zugleich ein Übergehen des Wesens Gottes in uns, das unser ganzes Wesen praktisch bestimmt. Wie die johanneische Mystik gegen jedes pantheistische Verfließen der Grenzen zwischen Schöpfer und Geschöpf dadurch gesichert ist, daß das Sein in Gott immer durch das Sein und Bleiben in dem geschichtlichen Christus vermittelt ist, so kann sie nie eine quietistische oder gar antinomistische werden. Eine Gottesgemeinschaft oder Erkenntnis Gottes, die man mit dem Sündigen für vereinbar hält, ist eine Selbsttäuschung, ja eine Lüge (1. Joh. 1, 6. 2, 4. 3, 6): das Bösestun ist mit dem Gottschauen unverträglich (3. Joh. 11, vgl. 1. Joh. 4, 8).

3. Das neue Verhältnis, in das seine Jünger im Gottesreich zu Gott treten, bezeichnet Jesus als den Kindschaftsstand (§ 11, 1). Wenn dies in der urapostolischen Predigt noch zurücktritt, so liegt das daran, daß es dem frommen Israeliten nichts spezifisch Neues ist. Wenn auch die väterliche Liebe Gottes im alten Bunde zunächst dem Volk im ganzen gilt, so fühlten doch je länger je mehr die Gottesfürchtigen in Israel allein sich als die echten Glieder des Volkes und bezogen daher diese Liebe auf sich (Ps. 103, 13). Daß Gott dem Demütigen Gnade gibt, erscheint Jak. 4, 6 nur in einem Spruch aus Sprichw. 3, 34: die gebende Güte Gottes wie die vergebende (Jak. 1, 17. 5, 15) ist dem frommen Israeliten selbstverständlich. Die Gewißheit der Gebetserhörung wird nur auf alttestamentliche Beispiele gestützt (5, 16 ff.); nicht einmal die Ermahnung, die Trübsal, weil sie eine heilsame Prüfung ist, für lauter Freude zu achten (1, 2 f.), bedarf spezifisch christlicher Motive. Wohl wird 1. Petr. 1, 17 hervorgehoben, daß die Gläubigen Gott als Vater anrufen, weil sie zu seinen Kindern berufen sind (v. 14 f.); aber die Ermahnung zum Gottvertrauen, das alles Sorgen überwindet (4, 19. 5, 7), sowie die Darstellung des Leidens als einer heilsamen Prüfung (1, 6 f. 4, 12) knüpft daran noch garnicht an. Dagegen tritt hier schon sehr stark hervor, daß der gläubigen Gemeinde die Erbarmung Gottes zu teil geworden (2, 10) und die göttliche Huld, die ihr in der Kundmachung Christi (durch das Evangelium) entgegengebracht (1, 13) und immer noch gemehrt wird (1, 2), ihr alle Gnaden spendet (3, 7. 4, 10. 5, 10). Im Hebräer-

brief tritt das neue Verhältnis der Gläubigen zu Gott ganz in alttestamentlicher Form als die Gemeinschaft mit ihm in dem Jerem. 31, 31 ff. geweissagten neuen Bunde auf (9, 6 ff.), von dem schon Jesus Mark. 14, 24 sprach, welche Vorstellung bei Paulus nur Röm. 11, 27. 2. Kor. 3, 6 gestreift wird. Derselbe ist durch den Tod Christi als des Bundesmittlers gestiftet (Hebr. 9, 15. 13, 20, vgl. 1. Petr. 1, 2). In ihm ist der Zutritt zum göttlichen Gnadenthron eröffnet (Hebr. 10, 19 f.), an dem die Genossen des Bundes allezeit Barmherzigkeit und Huld finden (4, 16), die das Herz fest macht, sie mit den Gaben des Geistes schmückt und allezeit geleitet (13, 9. 25. 10, 29), solange man sich nicht von ihr abwendet (12, 15). Das gläubige Israel ist auch hier eine Gottesfamilie, wie das alttestamentliche (3, 6), deren Glieder Söhne Gottes und Brüder Christi sind (2, 10 f.). Hier wird das Leiden ausdrücklich unter den Gesichtspunkt der väterlichen Erziehung gestellt (12, 6—9), aber auch nur auf Grund eines alttestamentlichen Schriftwortes (Sprichw. 3, 11 f.).

Auch Paulus zählt zu den Vorzügen Israels die Kindschaft (Röm. 9, 4); aber solange der Erbe ein Kind ist, unterscheidet er sich noch nicht wesentlich von dem Hausklaven (Gal. 4, 1 f.). Erst durch den Glauben sind alle, Heiden wie Juden, mündige Söhne Gottes geworden (3, 26 ff.), eine Gottesfamilie (Eph. 2, 19. 1. Tim. 3, 15). Ganz wie die Rechtfertigung ist die mit ihr unmittelbar gegebene Kindesannahme der Form nach als ein juridischer Akt vorgestellt, in welcher Gott solche, die es an sich durchaus nicht waren, zu seinen Kindern adoptiert (Gal. 4, 5. Eph. 1, 5). Nun sind sie Gottgeliebte geworden (Röm. 1, 7. Kol. 3, 12), die allezeit Zutritt zum Vater haben (Eph. 2, 18. 3, 12) und ihn mit kindlichem Vertrauen als Vater anrufen (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15). So verwirklicht sich im Kindschaftsstande gerade wie in der Lehre Jesu (§ 11, 2) das Ideal des religiösen Lebens. Nun erst ist die Stellung des Gläubigen zur Leidensprüfung christlich fundamentiert. Weil wir durch die Rechtfertigung, die uns auf Anlaß Glaubens widerfahren, in ein Friedensverhältnis zu Gott und damit in den Gnadenstand getreten sind (Röm. 5, 1 f.), kann die Trübsal uns nicht bewegen, den Glauben, der uns dieses höchste Gut gebracht hat, aufzugeben. Sie kann nur die Geduld in uns wirken, in welcher derselbe sich bewährt und uns der Heilsvollendung immer gewisser macht (5, 3 f.). Im Glauben haben wir den inneren Seelenfrieden und die Freude (15, 13), welche die Grundstimmung des Christen ausmacht und auch durch alles Leid nicht aufgehoben wird (2. Kor. 6, 10. 8, 2. Phil. 4, 4).

Aber von jener gnädigen Kindesannahme können wir ja nichts wissen, wenn uns nicht der Geist der Kindschaft gegeben wird, der uns derselben gewiß macht und uns Gott kindlich anrufen lehrt (Römer 8, 15). Er erst erzeugt in uns die Freude und den Frieden (Gal. 5, 22); denn durch ihn ist die Liebe Gottes ausgegossen in unseren Herzen (Röm. 5, 5), d. h. Gegenstand unseres Bewußtseins geworden. Ganz wie in der Predigt Jesu die Erfahrung der göttlichen Gnade uns innerlich nötigt, sein Tun an uns auch unsrerseits an den anderen nachzuahmen (§ 11, 2), ist bei Paulus der Geist, der uns der Kindschaft gewiß macht, zugleich die Triebkraft eines neuen Lebens (Gal. 5, 18, vgl. § 13, 4). Darum bezeugt mit unserem neuen Geistesleben, in dem wir Gott als Vater anrufen (Röm. 8, 15), der objektive, in uns wirkende und uns treibende Geist (v. 14), daß wir Gottes Kinder sind (v. 16), sofern ja nur Kinder Gottes in ihrem Verhalten ihm ähnlich werden können. Nicht als ob wir erst durch die von ihm gewirkte Gottähnlichkeit Gottes Kinder würden, wodurch ja, da dieselbe immer erst eine werdende ist und sehr unvollkommen bleibt, jede Gewißheit unseres Heilsstandes aufgehoben würde, wie dann ja auch die Kindesannahme nicht ein Gnadenakt Gottes wäre, sondern eine Frucht unseres Verhaltens. Vielmehr, weil wir auf Grund jenes Gnadenaktes der Adoption Kinder Gottes sind, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt (Gal. 4, 6). Auch hier kehrt nur der Grundgedanke der Predigt Jesu wieder, wonach wir im Gottesreich Kinder Gottes werden und nur, weil wir es sind, uns getrieben fühlen, ihm auch ähnlich zu werden (Matth. 5, 45).

Dies tritt besonders stark bei Johannes hervor. Bei ihm vollendet sich ja die Liebe Gottes, die er uns in der Sendung des Sohnes erwiesen, und aus der wir überhaupt erst kennen gelernt haben, was lieben heißt (1. Joh. 4, 10), darin, daß Gott selbst in uns bleibt (4, 12). Da dies voraussetzt, daß wir in ihm bleiben, so ist es die durch das Schauen Gottes in Christo hergestellte mystische Gemeinschaft mit Gott, in welcher Johannes den spezifischen Heilsbesitz und darum die vollendete Verwirklichung der göttlichen Liebe im Gläubigen sieht. Diese Liebe ist natürlich auch hier die väterliche Liebe Gottes (3, 1), den man in Christo als Vater erkannt hat (2, 13); aber schon Jesus hatte ja bei Johannes gesagt, daß, wenn erst infolge seines Wiedererscheinens nach der Auferstehung sein Werk vollendet sei, es dieses Bildes nicht mehr bedürfe, weil er dann ohne Bild und Hülle ihnen die Liebe Gottes offenbaren werde (Joh. 16, 25). Darum ist es bei Johannes die Zuversicht zu Gott selbst, dessen Liebe uns vollkommen offenbar

geworden, die sich in der Gebetserhörung erprobt (1. Joh. 3, 21. 5, 14f.). Erst bei ihm aber wird infolge jener mystischen Lebensgemeinschaft mit Gott das neue Verhältnis, in welches der Gläubige zu Gott tritt, zu einem wechselseitigen Liebesverhältnis. Denn das Wesen der Liebe ist es ja, daß einer ganz in dem anderen lebt, und der andere ihn so ganz erfüllt, daß er nur noch durch ihn in seinem Sinnen und Denken, Trachten und Streben erfüllt wird. Auch jenes urbildliche Sein des Sohnes im Vater und des Vaters im Sohne war ja ein solches Liebesverhältnis; denn der Vater liebt den Sohn von Ewigkeit her (Joh. 17, 23 f. 26), und der Sohn liebt den Vater (14, 31). Die Lebensgemeinschaft der Jünger mit ihm, welche die Voraussetzung der Lebensgemeinschaft mit Gott ist (15, 4), bezeichnet Jesus ebenso als ein Liebesverhältnis. Er hat sie geliebt, wie der Vater ihn geliebt hat (15, 9), und sie lieben ihn (14, 21). So erkennt man nun auch in dem neuen Heilsstand an der Liebe zu Gott das Sein in ihm (1. Joh. 2, 5). Da seine Liebe zu uns sich erst in seinem Sein in uns vollendet (4, 12), so erkennen wir seine Liebe, die er in unserem Innern verwirklicht (Joh. 17, 26), erst ganz daran, daß sein als Liebe erkanntes Wesen nun auch in uns übergeht. „Wer im Lieben bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm" (1. Joh. 4, 16). Daran erst erkennen wir, daß das Lieben inmitten der gläubigen Gemeinde zur Vollendung gekommen (4, 17). Dieses Lieben, das der Natur der Sache nach ebenso ein Lieben Gottes wie der Brüder ist (4, 20 f. 5, 1), wird infolge seiner höchsten Liebeserweisung an uns vollkommen verwirklicht (4, 19). Sagt doch schon Paulus, daß die Liebe Christi nur erkannt werden kann, indem wir erfahren, wie durch seine Einwohnung in uns wir immer im Lieben zunehmen, bis wir zuletzt mit der ganzen Liebesfülle Gottes erfüllt werden (Eph. 3, 19). Wie aber Jesus sagte, daß man die wahre Abrahamidenschaft daran erkennt, daß man Abrahams Werke tut, und die Teufelskindschaft daran, daß man teuflische Begierden verwirklichen will (Joh. 8, 39. 44), so wird im Kindschaftsstande durch dieses Lieben die wesentliche Gottähnlichkeit in uns hergestellt (vgl. Matth. 5, 45). Die Christum im Glauben aufgenommen haben, denen gab er Vollmacht (Joh. 1, 12), Gottes Kinder zu werden in diesem Sinne, und wir, sagt Johannes triumphierend, sind es (1. Joh. 3, 1). Gerade auf dem Höhepunkt der johanneischen Betrachtung, wo sich die Religion in der vollen Lebensgemeinschaft mit Gott verwirklicht, wird diese Mystik zum triebkräftigen Ausgangspunkt eines gottähnlichen Lebens. Es wird nicht mehr unterschieden zwischen einem aus Gnaden gesetzten Kindesverhältnis und einem durch die Gnade gewirkten

Kindesverhalten, sondern der neue Kindschaftsstand ist seinem Wesen nach selbst ein Stand der Gottähnlichkeit. Wie dieselbe zu stande kommt, werden wir näher § 17, 1 sehen.

4. Wenn sich im Gottesreich der Kindschaftsstand verwirklicht, so ist dasselbe doch immer seinem Wesen nach die Gemeinschaft, in welcher die Herrschaft Gottes das allein bestimmende wird, alle seine Genossen Untertanen Gottes werden, die seinen Willen ausschließlich zu erfüllen verpflichtet sind. Ist das Gottesreich wegen des höchsten Heils, das in ihm mit der Kindschaft verliehen wird, das höchste Gut, für dessen Erlangung man alles zu opfern bereit sein muß (Matth. 13, 44 f.), so ist doch auch die Erfüllung des göttlichen Willens in ihm, um die wir bitten (6, 10), das, wonach beständig zu trachten die höchste Pflicht ist (Luk. 12, 31). In der Theokratie Israels hatte ja die vorbildliche Verwirklichung dieses Ideals begonnen, sofern Gott dies Volk zu seinem Eigentumsvolk erwählt hatte (5. Mos. 7, 6), das ihm allein zu dienen verpflichtet war. Wohl hat das abtrünnige Israel diesen Namen verwirkt (Hos. 2, 25), aber die Gemeinde der Gläubigen aus Israel ist ja wieder das zum Eigentum erwählte Volk geworden (1. Petr. 2, 9 f.), das Volk Gottes, wie die Gemeinde auch sonst überall im Neuen Testament heißt (Hebr. 8, 10 nach Jerem. 31, 33. 2. Kor. 6, 16 nach 3. Mos. 26, 11 f. Offenb. 18, 4 nach Jerem. 51, 45). Nur unter einem anderen prophetischen Bilde heißt sie die Herde Gottes (1. Petr. 2, 25. 5, 2 vgl. Hebr. 13, 20).

Als das Gott im spezifischen Sinne angehörige Volk sollte Israel ein heiliges Volk (2. Mos. 19, 6) sein, und die gläubige Gemeinde aus Israel ist es geworden (1. Petr. 2, 5. 9). Wie im alttestamentlichen Kultus jeder Erstling gottgeweiht und zu seinem Dienste bestimmt ist (Röm. 11, 16), so sind ja die Gläubigen zu einem solchen Erstling erwählt (2. Thess. 2, 13, vgl. Jak. 1, 18. Offenb. 14, 4). Darum heißen bei Paulus, im Hebräerbrief und in der Offenbarung alle Glieder der Gemeinde die Heiligen. Da nun nichts Unreines dem Dienste Gottes geweiht werden darf, so mußte erst durch das Blut eines Sühnopfers, das sie von der Schuldbefleckung reinigte (Hebr. 9, 13 f.), an ihnen der Weiheakt vollzogen werden (13, 12, vgl. 10, 10. 14), behufs dessen sich Jesus selbst zum Opfer weihte (Joh. 17, 19). Ebenso kann aber auch Gott keinen zu seinem Dienste annehmen, den er nicht selbst dazu ausrüstet, weshalb er in der Taufe den Gläubigen seinen Geist mitteilt, die daher als die Geistesweihe bezeichnet wird (1. Petr. 1, 2. 2. Thess. 2, 13). Weil dieser Geist in die Lebens-

gemeinschaft mit Christo versetzt, sind sie Heilige oder Gottgeweihte in Christo (1. Kor. 1, 2. Phil. 1, 1) oder im heiligen Geist (Röm. 15, 16). Nun gab es ja in Israel einen besonderen Stand, der vorbildlich das dem ganzen Volk vorgesteckte Ideal der Heiligkeit verwirklichen sollte, das war der Priesterstand. Aber auch dieses Ideal verwirklicht sich erst ganz in der Gemeinde der Gläubigen. Sie sind Priester Gottes (Offenb. 1, 6), eine heilige, ihrem himmlischen Könige dienende Priesterschaft (1. Petr. 2, 5. 9), die, weil sie von aller Schuldbefleckung gereinigt ist (Hebr. 10, 19 f.), Gott nahen (1. Petr. 3, 18) und ihm Opfer bringen darf (2, 5). Ihre Opfer sind Gebete (Offenb. 5, 8. 8, 3 f.) und Liebeswerke (Hebr. 13, 15), all ihr Gott wohlgefälliges Handeln ist ein Gottesdienst (Röm. 12, 1. Phil. 3, 3). Das ist der biblische Sinn des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Es liegen darin keine besonderen Vorrechte, sondern nur ein hoher Vorzug, der aber zugleich eine das ganze Leben umfassende Verpflichtung involviert. Auch in der Vorstellung des neuen Bundesverhältnisses, die den Hebräerbrief beherrscht, liegt ja dieselbe Doppelseitigkeit. In dem Bund, den Gott mit Israel schloß und auf Grund des Blutes Christi mit der Gemeinde der Gläubigen erneuert hat (Mark. 14, 24), verpflichtet sich Gott ebenso dazu, das Volk zu segnen, wie das Volk, ihm zu dienen. Er macht die Sache des Volkes zu der seinigen, wie das Volk die Sache Gottes.

Der spezifische Ausdruck für diese andere Seite des neuen Heilsstandes ist die Gottesknechtschaft. Wie das Verhältnis des Vaters zum Sohne zum paradolischen Bilde des Liebesverhältnisses wird, in welches Gott zu der Gemeinde der Gläubigen tritt, so das Verhältnis des Herrn zum Sklaven zum Bilde der ausschließlichen und unbedingten Abhängigkeit, in welche der Gläubige zu Gott tritt. Es ist das an sich kein Gegensatz zum Sohnesverhältnis; denn auch der Sohn muß ja ein gehorsamer sein (1. Petr. 1, 14) und ist verpflichtet, dem Vater zu dienen (Luk. 15, 29. Matth. 21, 28). Aber an der Vorstellung des Knechtes haftet doch die der unbedingten Dienstpflicht. Es liegt im Wesen des Sklavenverhältnisses, daß man nicht zweien Herren dienen kann (Matth. 6, 24). Auch hier ist aber damit nicht das natürliche Abhängigkeitsverhältnis des Menschen zu Gott gemeint. Als das erwählte Eigentumsvolk Gottes war Israel der Knecht Gottes (Jes. 41, 8 f. 44, 2), wie sein Sohn. Nur ist auch hier zu erwägen, daß, was im alten Bunde nur Israel als Volk war, im neuen alle Einzelnen sind, die durch den freiwilligen Eintritt in die Gemeinde sich in dieses Knechtsverhältnis begeben haben. Daher stellt es Jesus im

Gleichnis auch so dar, daß der Herr des Weinbergs ausgeht, um freie Arbeiter zu dingen (Matth. 20, 1 ff.); und auch Matth. 21, 33 sind die Weinbergsarbeiter gedungene. Aber nachdem sie das Verhältnis einmal eingegangen sind, sind sie doch ebenso unbedingt verpflichtet wie Sklaven. Als solche stellt Jesus wiederholt seine Jünger dar (Matth. 18, 23. Luk. 17, 7), und die Bezeichnung der Gläubigen als Knechte Gottes ist besonders der urapostolischen Predigt sehr geläufig (Apostelgesch. 4, 29. 1. Petr. 2, 16. Offenb. 7, 3. 19, 2. 5).

So sehr Paulus das Kindschaftsbewußtsein als das spezifisch Neue im Christentum betrachtet, so sind doch auch bei ihm die Gläubigen Gottes Knechte (Röm. 6, 22), was 6, 16 mit derselben Ausschließlichkeit wie Matth. 6, 24 jedem anderen Knechtsverhältnis gegenüber geltend gemacht wird, wie es ja auch in 1. Kor. 7, 23 liegt, oder, was in der Sache auf dasselbe herauskommt, Knechte Christi (7, 22). Am häufigsten freilich nennt Paulus sich und seine Mitarbeiter Knechte oder Diener Christi (Röm. 1, 1. Phil. 1, 1) oder nach alttestamentlichem Vorgange Knechte Gottes (Tit. 1, 1; vgl. Jak. 1, 1), sofern sie einen speziellen Dienst für ihn zu ihrem Lebensberuf gemacht haben; aber nach 1. Kor. 12, 5 dienen ihm ja alle Gemeindeglieder, ein jedes mit seiner besonderen Gabe. Wie Paulus sich 1. Kor. 4, 1 f. einen Haushalter nennt, so verglich Jesus alle seine Jünger mit Haushaltern (Matth. 25, 14 ff.; vgl. 1. Petr. 4, 10). So wird das Knechtsverhältnis für den Einzelnen der Ausdruck des individuellen Berufsbewußtseins, in dem jeder nach seiner Gabe oder seiner Stellung in der Gemeinschaft sein Leben im speziellen Sinne dem Dienste Gottes widmen soll. Es ist das nur die andere Seite in der Verwirklichung des religiösen Ideals; dem unbedingten Vertrauen auf Gott entspricht das unbedingte Pflichtgefühl ihm gegenüber, nur daß diese Seite, da Gottes Wille auch unser Verhalten zu den Menschen regelt, zugleich zur Verwirklichung des sittlichen Ideals führt. Selbst Johannes, der den Heilsstand direkt als ein Liebesverhältnis bezeichnet, setzt doch überall voraus, daß gerade die Liebe sich nie genug tun kann, wenn sie nicht alles tut, was der Geliebte verlangt. Wie Jesus aus Liebe zum Vater tut, was derselbe ihm aufgetragen (14, 31), so liebt nur der ihn wahrhaft, der seine Gebote hält (14, 15. 21), und wird dafür von ihm geliebt, wie er von seinem Vater (15, 10). Im Halten der Gebote Gottes, das in der Apokalypse das Kennzeichen der Knechte Gottes ist (12, 17. 14, 12), vollendet sich nach 1. Joh. 2, 5 die Liebe zu Gott; es ist das Kennzeichen der andauernden Gottesgemeinschaft (3, 24), die ihrem Wesen nach ein Liebesverhältnis ist. Das gerade ist so charakteristisch für Johannes, der allein im Neuen

Testament eingehend von der Liebe zu Gott handelt, daß, wie Gottes Liebe aufopfernd zu unserem Besten tätig ist, unsere Liebe zu ihm nicht in irgendwelchen Gefühlen oder einem Verlangen nach ihm besteht, sondern im Halten seiner Gebote (5, 3), d. h. in der Darangabe des eigenen Willens und des eigenen Interesses und in dem ausschließlichen Leben für Gott in seinem Dienst. Etwas anderes wird ja auch im Stande der Gottesknechtschaft nicht verlangt.

Damit aber ist eine schwere Verantwortlichkeit gegeben, die stets von der Furcht begleitet sein muß, ihr nicht zu genügen. Daher ist die Furcht Gottes das Charakteristikum aller Gottesknechte (1. Petr. 2, 16 f.; vgl. Offenb. 11, 18. Apostelgesch. 9, 31). Schon Jesus verlangt, daß sie alle andere Furcht vertreiben soll (Matth. 10, 28), und die Heiligung des göttlichen Namens, um die er beten lehrte (6, 9), setzt nach 1. Petr. 3, 14 diese Furcht voraus, welche der Gegensatz aller Menschenfurcht ist. Ausdrücklich betont Petrus 1, 17, daß das Kindschaftsbewußtsein die Furcht vor dem unparteiischen Richter nicht ausschließen darf. Es ist ein völliger Irrtum, wenn man häufig die Religion des Neuen Testaments in einen Gegensatz stellt zu der alttestamentlichen, wo noch die Furcht vor Gott regierte. Gewiß schließt die völlige Liebe die Furcht aus (1. Joh. 4, 18); aber so lange wir noch in der Entwickelung zu dieser völligen Liebe begriffen sind, können und sollen wir die Furcht vor Gott nicht entbehren. Was Paulus dem kindlichen Vertrauen entgegenstellt, mit dem wir die väterliche Liebe Gottes anrufen, ist die Furcht, wie sie die Leser in ihrem früheren heidnischen Leben regierte, wo sie von der willkürlichen Rache ihrer Götter allezeit bedroht waren (Röm. 8, 15). Er kennt sehr wohl die Furcht vor dem Herrn, dem er zu dienen hat (2. Kor. 5, 11), und vollendet das Werk der Selbstreinigung, das ihm befohlen ist, in Gottesfurcht (7, 1). Er ermahnt, mit Furcht und Zittern seine Errettung zu beschaffen (Phil. 2, 12), wie er selbst nur mit Furcht und Zittern an die Aufgabe geht, die ihm vom Herrn gestellt ist (1. Kor. 2, 3). Es ist von der höchsten Bedeutung, was gemeinhin so gänzlich übersehen wird, daß der Heilsstand nicht nur die Seligkeit des Kindschaftsbewußtseins einschließt, sondern auch das Pflichtbewußtsein des Gottesknechts.

5. Die Eigenart dieser beiden Seiten des Heilsstandes tritt am schärfsten hervor in der Art, wie das Ziel desselben, die Heilsvollendung, in ihm als verbürgt erscheint. Schon an sich wird dieselbe gern nach alttestamentlichem Vorbild (vgl. Apostelgesch. 7, 5. Hebr. 11, 8)

als das uns bestimmte ewige und unvergängliche Besitztum vorgestellt (1. Petr. 1, 4. Hebr. 9, 15). Auch wo auf den Kindschaftsstand garnicht reflektiert wird, wird häufig von dem Ererben des Reiches Gottes (Matth. 25, 34. 1. Kor. 6, 9 f.) oder des ewigen Lebens in ihm (Mark. 10, 17. Luk. 10, 25, vgl. 1. Petr. 3, 7) geredet. Nun ist aber in menschlichen Verhältnissen am häufigsten das dem Sohne bestimmte Besitztum sein Erbe. Sind wir darum Kinder Gottes geworden, so sind wir auch seine Erben (Gal. 4, 7. Röm. 8, 17), d. h. es ist uns dereinst der Besitz aller Güter unseres himmlischen Vaters bestimmt. Der Geist, der uns unserer Kindschaft gewiß macht, ist das Unterpfand dieses Erbes (2. Kor. 1, 22. 5, 5; vgl. Eph. 1, 14), sofern er, der uns die Liebe Gottes in seinen bisherigen Heilstaten erkennen lehrt, uns auch alle folgenden bis zur Heilsvollendung hin verbürgt (Röm. 5, 5—11). Ja, er ist selbst die Erstlingsgabe Gottes, die uns auch seiner letzten und höchsten Gabe gewiß macht (8, 23). Weil nach israelitischem Erbrecht nur der Erstgeborene erbt (vgl. Hebr. 12, 16), werden 12, 23 die, welche im Himmel für die Teilnahme an der Heilsvollendung angeschrieben sind, Erstgeborene genannt. Erst durch den Eintritt in dies himmlische Erbe werden sie also Söhne in vollem Sinne (Offenb. 21, 3. 7), so daß selbst Paulus, der doch den gegenwärtigen Heilsstand so gern als Kindschaftsstand betrachtet, in 2. Sam. 7, 14 (vgl. 2. Kor. 6, 18) noch eine Verheißung für die Zukunft sieht, von der er erst die volle Einsetzung in den Kindschaftsstand erwartet (Röm. 8, 23, vgl. v. 29).

Ganz anders stellt sich die für die Zukunft verheißene Heilsvollendung dar vom Standpunkt des Knechtsbewußtseins aus, sofern der Knecht Lohn zu erwarten hat. Es ist hier freilich nicht an den geborenen oder wider seinen Willen in Sklaverei geratenen Knecht gedacht, da wir sahen, daß im neuen Bunde der Einzelne nur durch den selbsterwählten Eintritt in die Gemeinde in den Stand der Gottesknechtschaft gelangt. Daher erscheint derselbe doch immer als ein solcher, in welchem der Gottesknecht den ihm zugesagten und von ihm erstrebten Lohn zu erwarten hat. Auch das Gleichnis Luk. 17, 7—10, das noch ganz von den Verhältnissen des antiken Sklavenverhältnisses ausgeht, hat keineswegs die Absicht, den Jüngern das Erstreben dieses Lohnes zu versagen. Es handelt sich dort nur darum, daß der Sklave, der mit allem, was er ist und hat, seinem Herrn angehört, nie etwas über seine Pflicht Hinausgehendes leisten kann, für seine Pflichterfüllung keinen besonderen Dank (v. 9) zu erwarten hat. Aber die im Wesen des Sklavenverhältnisses liegende Darreichung des täglichen Unterhalts

(v. 8) wird ihm keineswegs abgestritten. Jesus setzt voraus, daß sein Jünger Lohn erwartet, und handelt nur davon, wie derselbe in rechter Weise erworben wird (Matth. 5, 46. 6, 1). Damit meint er aber nicht nur die innere Befriedigung, die jede Gott wahrhaft wohlgefällige Leistung mit sich bringt, obwohl doch auch diese Jak. 1, 25 wesentlich in der Gewißheit der Erreichung des Heilsziels besteht (v. 12). Jesus redet ausdrücklich von einem Lohn, den man im Himmel besitzt (Matth. 5, 12), dort sich gleichsam aufspeichert für den Tag der Vollendung (6, 20). Sehr häufig hebt er in gnomologisch zugespitztem Ausdruck die Äquivalenz dieses Lohnes mit der Leistung hervor (vgl. z. B. 5, 7. 10, 32 f.), und stellt dieselbe sogar in einer Parabel durch ein alle Grenzen der gemeinen Wirklichkeit überschreitendes Bild dar (Luk. 12, 37). Wenn dann andrerseits die überschwengliche Größe dieses Lohnes betont wird (Matth. 19, 29; vgl. Luk. 6, 38), so löst sich dieser scheinbare Widerspruch dadurch, daß jene Äquivalenz nicht quantitativ, sondern qualitativ gedacht ist. Tatsächlich ist der Lohn nur ein und derselbe, den der Herr aus freier Güte allen, die er zur Arbeit in seinem Weinberge gedungen hat, zuteilt, sie mögen viel oder wenig geleistet haben (20, 1—16), nämlich das ewige Leben (19, 29) im vollendeten Gottesreich. Sofern nun jede wahrhaft wertvolle Leistung nur im Streben nach der Gottesherrschaft, d. h. nach der Gerechtigkeit besteht (6, 33), ist der Lohn nichts der Leistung fremdartiges, sondern nur die volle Verwirklichung dessen, was in der Leistung erstrebt ward; es findet also die vollste Äquivalenz zwischen beiden statt. Sofern andrerseits die Verwirklichung der Gottesherrschaft im vollendeten Gottesreich unmeßbar jede relative Verwirklichung in der einzelnen Leistung überragt, ist sie eine überschwengliche. Da der Lohn ein einheitlicher ist, so kann es auf das Maß der einzelnen Leistung überhaupt nicht ankommen, die immer nach Begabung und Lebensführung eine sehr verschiedene sein wird, sondern nur auf das Streben nach dem rechten Ziel als solchem, d. h. auf die Treue im Dienste Gottes (vgl. 1. Kor. 4, 2). Es gibt aber keinen kräftigeren Impuls für das Streben nach dem Ideal als die Gewißheit, daß dasselbe dereinst erreicht wird, und darum muß die sichere Erwartung dieses Lohnes der Impuls für alle Dienstleistung des Gottesknechts sein.

Die Lohnverheißung Jesu eignet sich die apostolische Predigt vollständig an, selbst 2. Joh. 8 empfangen die Leser den vollen Lohn dessen, was der Apostel an ihnen erarbeitet hat. Christus kommt, seinen Knechten den Lohn zu geben (Offenb. 11, 18), und sein Lohn ist mit ihm (22, 12). Es wird sogar Hebr. 10, 35 f. die Erlangung der

Bundesverheißung, auf die doch alle Heilsveranstaltungen des alten und neuen Bundes abzielen, als Lohnvergeltung für das Festhalten der freudigen Zuversicht auf dieselbe dargestellt, um dazu zu ermuntern. Paulus verweist auf das Bild von Samen und Ernte, um die himmlische Vollendung als den naturnotwendigen Erfolg des irdischen Strebens darzustellen (Gal. 6, 7 f.), oder bezeichnet sie als den Siegespreis (1. Kor. 9, 24 f. Phil. 3, 14), der dem Wettkämpfer am Ziel von dem gerechten Richter zuerkannt wird (2. Tim. 4, 8). An diesem Bilde wird recht klar, wie dieses Verhältnis von Lohn und Leistung nur durch die göttliche Gnade gesetzt ist, um zu der Treue im Stande der Gottesknechtschaft zu ermuntern. Selbst die Erlangung des uns bestimmten Besitztums, das sonst doch als die Folge der Sohnesannahme erscheint, wird Kol. 3, 24 als die Vergeltung eines ausschließlichen Wirkens im Dienst des Herrn bezeichnet. Auch Jak. 1, 12. 1. Petr. 5, 4 heißt die Heilsvollendung ein Ehrenkranz, der uns am Ziele winkt.

Übrigens ist dieser Lohn keineswegs nur ein jenseitiger. Wie die Förderung in der Heilsentwicklung Hebr. 6, 9 f. von seiten Gottes als gerechte Vergeltung für die bisherige Liebesleistung der Gläubigen dargestellt wird, die Bewahrung in der Versuchung als Lohn für die Bewahrung des Wortes, das die Geduld fordert (Offenb. 3, 10), so bezeichnet Johannes gern das Sein und Bleiben Gottes und Christi in uns im zugespitzten Ausdruck als äquivalente Vergeltung unseres Seins und Bleibens in ihnen, obwohl es doch nur die notwendige Folge davon ist. Auch der Gedanke, daß Segen empfangen wird, wo man Segen ausgeteilt hat (1. Petr. 3, 9), ist dem Neuen Testament nicht fremd. Es ist durchaus irrig, daß die alttestamentliche Vergeltungslehre durch die neutestamentliche Gnadenlehre aufgehoben sei. Petrus eignet sich den kräftigsten Ausdruck derselben aus Ps. 34, 13—17 so an, daß er ihn zu seinen eigenen Worten macht (3, 10—12). Als Lohn für die Art, wie die Philipper das Bedürfnis des Apostels voll befriedigt haben, wird Gott alle ihre Bedürfnisse befriedigen in überschwenglicher Weise (Phil. 4, 18 f.), ja der reichlichen Liebesaussaat verspricht Paulus eine reichliche Ernte, aus der den Korinthern immer neue Mittel und neuer Antrieb zur Wohltätigkeit erwachsen (2. Kor. 9, 6. 10 f.). Ausführlich handelt er von dem Lehrerlohn, der allerdings ein verschiedener sein wird nach der Verschiedenheit der Leistung (1. Kor. 3, 8); aber dabei denkt er nicht an verschiedene Grade der Seligkeit, sondern an das Lob, das Gott dem treuen Arbeiter erteilt (4, 5), wenn einst, was er an seinen Gemeinden ausgerichtet, ihm zum Ruhme gereicht am Tage Christi (2. Kor. 1, 14. Phil. 2, 16. 4, 1. 1. Thess. 2, 19 f.).

Um diesen Lohn zu erlangen, sucht er allerdings mehr zu leisten als seine Pflicht ist (1. Kor. 9, 17 f.); denn die bloße Pflichterfüllung kann ihn nur vor der Strafe bewahren, die ihn treffen müßte, wenn er seine Pflicht nicht erfüllte (9, 16), und die, wie der Lohn, nur eine einheitliche sein kann, nämlich der Ausschluß vom ewigen Heil. Was aber von seiner Apostelpflicht gilt, gilt natürlich von jeder individuellen Berufspflicht, zu deren Erfüllung das Bewußtsein der Gottesknechtschaft antreiben soll. So empfängt durch dieses Bewußtsein, das die Lohnverheißung involviert, die Erfüllung des göttlichen Willens allezeit die nötigen Antriebe, wie die Gewißheit des Erbes das religiöse Bewußtsein über unser im Heilsstande hergestelltes, normales Verhältnis zu Gott immer aufs neue stärkt.

§ 17. Wiedergeburt und Heiligung

1. Die spezifische Heilserfahrung, welche der Gläubige im Heilsstande macht, ist die Wiedergeburt. Als die höchste der guten und vollkommenen Gaben, die von oben kommen, bezeichnet es Jakobus, daß Gott uns aus eigenem Willensentschluß durch ein Wahrheitswort, wie es in der Kunde von dem zum Messias erhöhten Jesus gegeben, zu einer ihm speziell geweihten Erstlingsfrucht unter all seinen Kreaturen gezeugt hat (1, 18). Das den Gläubigen nach der prophetischen Verheißung ins Herz gepflanzte Wort des Gottesgesetzes kann jetzt die Seelen erretten (1, 21), weil es ein der Freiheit gegebenes (1, 25, vgl. 2, 12) ist, d. h. weil sie sich von den Banden der Sünde befreit fühlen, die bisher seine Erfüllung hinderte. Noch klingt der volle Jubel eigenster Erfahrung aus den Worten des Petrus wieder, der ja, wie jeder Israelit, eine Heilshoffnung besessen hatte, aber eine tote, für das religiöse Leben unwirksame, weil sie erst in eine ungewisse Zukunft hinauswies, und der sich nun durch die Tatsache der Auferstehung, durch die Jesus zum Messias erhöht war, wiedergeboren fühlt zu einer lebendig wirksamen Hoffnung (1. Petr. 1, 3). Die Gläubigen aber, an die er schreibt, erfahren die Kraft des lebendigen und unvergänglichen Gotteswortes, das ihnen mit dieser Heilsbotschaft verkündigt ist, in der Wiedergeburt zu einer ungefälschten und ausdauernden Bruderliebe (1, 22 f. 25). Sie wissen sich erlöst durch das Blut des Heilsmittlers von den Ketten, mit denen sie ihr alter Wandel in einer eitlen Gesetzlichkeit, die das Wohlgefallen Gottes nicht erzielen konnte, gebunden hielt (1, 18 f.). „Das Alte ist vergangen, es ist neu geworden," ruft Paulus aus 2. Kor. 5, 17. Es ist eine Neuschöpfung, die er erfahren hat (Gal. 6, 15, vgl. Eph. 2, 10), in welcher ein neuer Mensch nach dem Bilde Gottes in ihm geschaffen ist (Kol. 3, 10. Eph. 4, 24). Er führt das auf die Geistesmitteilung in der Taufe zurück (Tit. 3, 5), sofern die neue ihm in derselben geschenkte Gotteskraft sein ganzes Wesen erneuert hat. Durch diesen Geist Christi ist er von der Sündenherrschaft befreit, weil derselbe

ihn in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt hat (Röm. 8, 2). In der Lebensgemeinschaft mit dem, der, um seine Sünde zu sühnen, für ihn gestorben ist, ist ihm alles, was Welt ist und heißt, d. h. alles Sündenwesen gekreuzigt, und er der Welt (Gal. 6, 14). Sein alter (von der Sünde geknechteter) Mensch ist mit Christo gestorben (Röm. 6, 5 f.), mit dem Auferstandenen ist er zu einem neuen Leben erweckt (6, 5, vgl. Kol. 2, 12. Eph. 2, 6). In der Lebensgemeinschaft mit ihm ist er der Sünde gestorben und lebt nur noch für Gott (Röm. 6, 11), weil eigentlich garnicht mehr er selbst lebt, sondern nur noch Christus in ihm (Gal. 2, 20), dessen Herz in ihm schlägt (Phil. 1, 8), der in diesem irdischen Leben sein ein und alles ist (1, 21).

Vollends bei Johannes bewirkt das Sein Gottes in uns notwendig, daß sein Liebeswesen in uns übergeht. Das ist die Zeugung aus Gott (1. Joh. 2, 29. 3, 9), infolge derer wir aus ihm sind (4, 4. 6. 5, 18 f.), d. h. in unserem ganzen Wesen durch ihn bestimmt werden. Diese Gnadenwirkung ist es, die uns zu Gott wesensähnlichen Kindern macht (Joh. 1, 12 f.). Das Gezeugtsein aus Gott erkennt man daran, daß man nicht mehr sündigt, ja, nicht mehr sündigen kann (1. Joh. 3, 9 f.). Es ist ganz vergeblich, diese Aussagen irgendwie abschwächen zu wollen; es folgt daraus nur, daß der, bei dem dieses Merkmal noch nicht eingetreten, die Zeugung aus Gott noch nicht oder doch nicht in vollem Sinne erfahren hat. Johannes weiß sehr wohl, daß es leerer Selbstbetrug sei, wenn einer meint, Sünde nicht mehr zu haben (1, 8), und daß man immer wieder ermahnt werden muß, nicht zu sündigen (2, 1). Er denkt also diese Zeugung aus Gott, soweit sie tatsächlich erfolgt ist, als einen triebkräftigen Anfang, der nur durch stete Selbstbewahrung vor der Sünde zu dauerndem Bestande gelangen kann (5, 18). Da aber die Zeugung aus Gott eine Gotteswirkung ist, welche von dem Gläubigen in der durch das Schauen Gottes in Christo ermöglichten Gottesgemeinschaft erfahren wird, so will er durch jene Aussagen darauf hinweisen, wie nur durch immer neues Sichversenken durch Christum in Gott dieselbe immer voller sich verwirklichen kann. Daher die immer neuen Hinweisungen darauf, daß der Böses Tuende Gott (in Christo) noch garnicht geschaut hat (3. Joh. 11), der Nichtliebende Gott noch garnicht erkannt hat (1. Joh. 4, 8); daß alles Reden von einem Geschauthaben Gottes (3, 6), von einer Gotteserkenntnis oder Gottesgemeinschaft (1, 6. 2, 4), das mit dem Sündigen oder der Nichtbefolgung der göttlichen Gebote für vereinbar gehalten wird, Lüge sei. Jeder sittliche Fortschritt kann nur durch immer neue Vertiefung in den Quell des religiösen Lebens, das uns durch das Schauen

Gottes in dem geschichtlichen Christus ermöglicht ist, herbeigeführt werden.

Nicht anders aber betrachten die älteren Schriftaussagen die Wiedergeburt. In scheinbarem Widerspruch muß nach Jak. 1, 21 das eingepflanzte Wort doch immer wieder angenommen werden, wenn es die Seelen erretten soll. Mit dem Wort, aus dem sie geboren sind, müssen die jungen Kindlein immer wieder genährt werden, damit sie auf Grund desselben heranwachsen der Errettung entgegen (1. Petr. 2, 2). Obwohl sie Christum in der Taufe angezogen haben (Gal. 3, 27), müssen die Gläubigen Christum immer wieder anziehen (Röm. 13, 14); obwohl der alte Mensch mit Christo gestorben ist, müssen sie denselben immer wieder aus- und den neuen anziehen (Kol. 3, 9 f. Eph. 4, 22 ff.); obwohl sie ihr Fleisch gekreuzigt haben samt den Lüsten und Begierden (Gal. 5, 24), müssen sie immer wieder durch den Geist die Handlungsweisen des (der Sünde noch dienenden) Leibes ertöten (Röm. 8, 13). Diese sich scheinbar widersprechenden Aussagen drücken doch nur aufs klarste aus, daß in der Wiedergeburt nur ein neuer Lebensanfang gesetzt ist, der nach dem Grundgesetz der menschlichen Entwickelung erst allmählich heranreifen kann zu einem Leben, in dem Christus ganz ausgestaltet wird (Gal. 4, 19). Aber es wird eben durch göttliche Gnadenwirkung im Heilsstande ein lebenskräftiger Anfang gesetzt, der die Möglichkeit der Vollendung in sich trägt. Erst die Gewißheit, daß ein solcher vorhanden, gibt den Impuls, die Weiterentwicklung desselben zu erstreben: nur die stete Vorhaltung des Ideals, dessen Realisierung dadurch möglich geworden, kann den Antrieb und die Freudigkeit wirken, dasselbe zu verwirklichen. Von einer Wiedergeburt, durch die das Ideal bereits *verwirklicht* ist, redet das Neue Testament nirgends.

2. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Heiligung. Im biblischen Sinne ist es von selbst klar, daß niemand sich selbst heilig machen kann; aber im Stande der Gottesknechtschaft sind wir ja eben zu seinem Eigentum geweiht und zu seinem Dienste ausgerüstet. Es kann sich also im Grunde immer nur darum handeln, tadellos im Zustande dieser Heiligkeit bewahrt zu werden (1. Thess. 3, 13), so daß keine neue Sündenbefleckung denselben aufhebt: und doch wird gerade diese Bewahrung als ein immer neues, immer völligeres Heiligen unseres ganzen Wesens von seiten Gottes bezeichnet (5, 23). Als ein einmaliger (in der Taufe vollzogener) Akt ist es gedacht, daß wir geheiligt sind (1. Kor. 6, 11); und doch wird unsere Heiligung 1. Thess. 4, 3 als der an uns ergehende Wille Gottes gefordert. Gerade hier erhellt es klar, daß

derselbe nur die Enthaltung von allem verlangt, was jene Heiligkeit aufheben würde. Auch nach 2. Kor. 7, 1 wird durch immer neue Reinigung unserer selbst von aller Befleckung die in uns gesetzte Heiligkeit zur vollen Verwirklichung gebracht. Es ist nur der positive Ausdruck dafür, wenn gefordert wird, heilig zu werden in allem Wandel (1. Petr. 1, 15), die uns geschenkte Heiligkeit in unserer ganzen Handlungsweise zu bewähren (2. Kor. 1, 12). Gerade der Hebräerbrief, in dem unser Geheiligtsein (im Sinne der durch die Reinigung von der Schuldbefleckung ermöglichten Weihe an Gott) stets als die unmittelbare Wirkung des Todes Christi betrachtet wird (10, 10. 29), ermahnt, der Heiligung nachzujagen, als wäre sie ein erst zu erlangendes Gut (12, 14); und sagt, daß das Ziel der väterlichen Erziehung Gottes an uns die Teilnahme an seiner Heiligkeit sei (12, 10). Es liegt hier überall derselbe scheinbare Widerspruch vor, wie bei den Aussagen über das Ideal, das in der Wiedergeburt verwirklicht ist und doch immer wieder verwirklicht werden soll, weil es nur verwirklicht werden kann, nachdem durch Gottes Gnadenwirken ein wirkungskräftiger Anfang gesetzt ist. Aber hier erhellt recht deutlich, wie auch diese immer vollere Verwirklichung nur durch göttliche Bewahrung und Mithilfe zu stande kommt. Erst bei Paulus, der den in der Taufe mitgeteilten Geist als das Prinzip des neuen sittlichen Lebens faßt, wird es klar, wie sich diese Bewahrung und Mithilfe ordentlicherweise vermittelt durch die uns geschenkte neue Gotteskraft; daher kommt es, daß bei ihm von der Heiligung nicht selten in einem Sinne geredet wird, der mehr dem uns geläufigen Sinne der sittlichen Vervollkommnung entspricht, als dem ursprünglich biblischen (vgl. Röm. 6, 19. 22).

Bei ihm kommt es daher auch zu einer eingehenderen Beschreibung des Heiligungsprozesses. Es beruht derselbe darauf, daß trotz der Wiedergeburt doch das Fleisch, d. h. das natürlich-menschliche Leben, welches immer wieder den sündhaften Antrieben zugänglich ist, in uns nicht ausgetilgt werden kann, solange wir noch auf Erden leben. Ist aber in der Wiedergeburt die neue Gotteskraft des Geistes uns mitgeteilt, so wird das Christenleben ein beständiger Kampf des Geistes mit dem Fleisch, da von beiden einander widersprechende Antriebe ausgehen (Gal. 5, 17). Es handelt sich also im Heiligungsprozeß darum, wie weit der Wiedergeborene dem Fleisch oder dem Geist gemäß wandelt (Röm. 8, 4), ein Geistesmensch (Gal. 6, 1), d. h. ein von der Gotteskraft des Geistes bestimmter wird oder ein Fleischesmensch bleibt (1. Kor. 3, 3). Zu dem natürlichen Fleischesleben gehört aber auch die Vernunft (Kol. 2, 18), die unter den sündhaften Antrieben des-

selben die Fähigkeit verloren hat, den Willen Gottes zu erkennen, und darum immer wieder zum Prüfen desselben erneuert werden muß (Röm. 12, 2). Daher sagt Paulus von den Korinthern, in deren sittlichem Leben die Wirkung des Geistes erst eine so minimale war, daß er sie noch als ganz aus Fleisch bestehend beurteilt: er könne ihnen die tiefere Weisheitslehre noch nicht mitteilen (1. Kor. 3, 1 f.), die nur den Geistesmenschen zugänglich sei (2, 15). Allein dieser Kampf zwischen Fleisch und Geist ist nicht mehr so aussichtslos, wie der, welchen der Apostel nach seiner Erfahrung unter dem Gesetze Röm. 7 schildert und in welchem dem rein theoretischen Vermögen der Vernunft gegenüber die im Fleische wohnende Sündenmacht immer siegreich blieb (7, 23—25). Die neue Geisteskraft beweist sich eben als eine göttlich übermächtige, sobald man sich ihrer Wirkung hingibt. So kann es allmählich zu einer christlichen Erkenntnis- und Charakterbildung kommen (§ 13, 4): aber freilich muß auch dieses neue Geistesleben immer wieder Gott geweiht und von aller Befleckung gereinigt werden (1. Kor. 7, 34. 2. Kor. 7, 1, vgl. 1. Thess. 5, 23). Allmählich kommt es doch zu der Verwandlung in das Bild der Geistesherrlichkeit Christi, welche das Unterpfand der endlichen vollen Teilnahme an seiner Herrlichkeit ist (2. Kor. 3, 18).

Es ist ein verhängnisvolles Mißverständnis, wenn man bei diesem Kampf zwischen Fleisch und Geist, wie so oft, ausschließlich an den Kampf wider die sinnlichen Begierden denkt, während doch Paulus die Sünden der Lieblosigkeit und des Hochmuts ebenso zu den Fleischeswerken zählt (Gal. 5, 19 f.) und alle Arten von sündhaften Begierden von dem Fleisch und seinen Gedanken ausgehen läßt (Eph. 2, 3). Es lag ja in den Verhältnissen der jungen, aus den Heiden gewonnenen Christen, daß ihre fortschreitende Heiligung immer besonders durch die Befleckung mit den alten spezifisch heidnischen Sünden der Unzucht und Habgier bedroht war; aber Paulus ist weit davon entfernt, unter der Heiligung nur die allmähliche Reinigung von solchen Sünden zu verstehen. Wenn es zuweilen scheint, als ob er die zu bekämpfenden sündhaften Antriebe nur von der Leiblichkeit und ihren sinnlichen Begierden ausgehend denkt (Röm. 6, 12. 8, 13), so liegt das daran, daß ordentlicherweise in dem Innenleben der Gläubigen der Geist bereits zur Herrschaft gelangt ist und daher die sündhaften Antriebe nur noch von der niederen sinnlichen Natur des Menschen ausgehen. Aber ausdrücklich bezeichnet er 6, 19 die Heiligung als die Frucht davon, daß man alle seine Glieder der Gerechtigkeit, d. h. dem normalen, dem Willen Gottes entsprechenden Verhalten als Knechte zur Verfügung stellt. Die

Heiligung ist die Frucht einer völligen Befreiung von der Sünde und der ausschließlichen Gottesknechtschaft (6, 22). Es ist von der höchsten Bedeutung, klarzustellen, daß die Heiligung nicht nur in der Ablegung einzelner, wohl gar besonders sinnlicher Sünden besteht, sondern in der positiven Bereitstellung der ganzen Person für Gott, dem nur gedient wird, wenn alle Organe unserer sittlichen Betätigung Waffen der Gerechtigkeit werden, d. h. Mittel zur Verwirklichung derselben im Kampf wider die Sünde (6, 12). Zu der Gott wohlgefälligen Beschaffenheit kann es nur kommen, wenn man sich ausschließlich seinem Willen im Gehorsam unterordnet (6, 16). Paulus hat es nicht verschuldet, wenn man sich bei der aus Gnaden geschenkten Gerechtigkeit beruhigt. Er hat der Darstellung dieser neuen Gerechtigkeit (Röm. 3—5) ausdrücklich gegenübergestellt, wie es auf Grund der uns in der Taufe geschenkten Gnadengabe zu einer tatsächlichen Gerechtigkeit kommen muß und kommen kann (Röm. 6). Diese Gerechtigkeit ist eben nichts anderes, als die Erfüllung des göttlichen Willens, in der sich das sittliche Ideal ebenso verwirklicht wie in dem Vertrauen auf den, der den Sünder aus Gnaden gerecht spricht, das religiöse Ideal.

3. Für die Gläubigen aus Israel konnte die Frage garnicht entstehen, welches die Norm sei, nach welcher der Wille Gottes erfüllt werden müsse. Jesus hatte ja die Willensoffenbarung Gottes im Alten Testament vollauf anerkannt (§ 1, 2) und mit keinem Wort sie von der Verpflichtung auf die Erfüllung des Gesetzes, die ihnen schon von ihrer Beschneidung her auferlegt war (Gal. 5, 3), freigesprochen. Wie dasselbe zu erfüllen sei, das hatte Jesus selbst dargelegt (§ 11, 2); und wenn Jakobus von dem vollkommenen Gesetz redet (1, 25), so denkt er offenbar an das Gesetz, wie es Jesus erfüllen gelehrt, da er sich ebenso auf den Wortlaut des alttestamentlichen Gesetzes beruft (2, 8—11), wie in der Bezeichnung des Liebesgebots als des königlichen oder in dem Verbot des Richtens deutliche Erinnerungen an Jesu Gesetzesauslegung hindurchklingen (2, 8. 4, 11).

Unsere Unterscheidung zwischen einem sittlichen und zeremonialen Teil des Gesetzes ist dem Neuen Testament ganz fremd; daß in Konfliktsfällen die Barmherzigkeit höher stehe als die Kultuspflicht, hatte Jesus einfach mit Verweisung auf ein alttestamentliches Prophetenwort (Hos. 6, 6) als selbstverständlich vorausgesetzt (Matth. 12, 6). Auch die ewigen Gottesgedanken, welche in der alttestamentlichen Kultusordnung zum Ausdruck gekommen waren, konnten in der neutestamentlichen Gottesverehrung, die nicht mehr an eine bestimmte Kultusstätte

gebunden war (Joh. 4, 21), erst vollkommen verwirklicht werden. Schon Jesus, der ja auch sonst den Buchstaben des Gesetzes erst vollkommen im Sinn des göttlichen Gesetzgebers erfüllen lehrte, hatte vielfach angedeutet, wie das geschehe, und der Hebräerbrief hat es in glänzender Typologie durchgeführt. Als vollends mit der Verstockung Israels und dem Gottesgericht über das Volk der Untergang seines Staatslebens und der mit ihm unauflöslich verknüpften Kultusform eingetreten war, da wurde es klar, daß der erhöhte Christus nur noch verlangte, daß man die zu Jüngern gemachten Völker seine Gebote, d. h. den von ihm vollkommen zu erfüllen gelehrten Willen Gottes zu halten anweise (Matth. 28, 20). In der Offenbarung Johannis sind es nur noch die Worte Gottes und Christi, die der Prophet einschärft; und die Gebote Gottes, die sein Brief halten lehrt, schließen ausdrücklich die Forderung des Glaubens an den Namen Jesu und der Nächstenliebe, wie er sie geboten hatte, ein (1. Joh. 3, 22 f., vgl. Joh. 13, 34). Aber dabei bleibt es, daß alle Sünde ihrem Wesen nach Lossagung vom göttlichen Gesetz ist (1. Joh. 3, 4), wie sie immer wieder an dem heidenchristlichen Libertinismus verurteilt wird (Matth. 7, 23. 13, 41. 24, 12). Nicht nur, daß der Gläubige weiß, was er tun soll, setzt die urapostolische Predigt überall als selbstverständlich voraus, sondern auch, daß er kann, was er soll. Ist ihm doch nach altprophetischer Verheißung das Gesetz Gottes ins Herz geschrieben (Hebr. 8, 10. 10, 16, vgl. Jak. 1, 21). Schon in der Spruchweisheit des Alten Testaments ist ja die Weisheit das innerlich angeeignete Gesetz, das über den Buchstaben desselben hinaus in jedem Einzelfall die rechte Erfüllung des göttlichen Willens lehrt; und solche Weisheit kann stets von Gott erbeten werden und wird dem vertrauensvollen Gebet sicher gewährt (Jak. 1, 5 f.).

Den für den Glauben gewonnenen Heiden haben die Urapostel das Gesetz Israels nicht auferlegt (Gal. 2, 3), und Petrus wie Jakobus haben dies ausführlich, wenn auch in verschiedener Weise, motiviert (Apostelgesch. 15, 8—11. 14—18). Dennoch gab es lange in der Urgemeinde eine Richtung, welche es als selbstverständlich voraussetzte, daß, wenn die Heiden an den Verheißungen Israels Anteil haben wollten, sie sich auf dem Wege des Proselytentums durch Übernahme der Beschneidung und des Gesetzes dem erwählten Volke einverleiben müßten. Es lag ja auch so nahe, daß wenn die Heiden sich zu dem Gott Israels bekehrten und an den von ihm gesandten Messias glaubten, sie sich auch seinem Gesetz unterwerfen mußten. Dazu kam, daß die durchaus verschiedene Lebensordnung, welche dieses Gesetz den

Judenchristen vorschrieb, die durch die Bruderliebe geforderte Gemeinschaft mit den gesetzesfreien Heidenchristen im Gemeindeleben vielfach (man denke z. B. an die Liebesmahle) unmöglich machte (Gal. 2, 12). Aber Paulus, der speziell zum Heidenapostel berufen war, konnte unmöglich zugeben, daß die Heiden, die durch ihn von Gott berufen wurden, erst Juden werden müßten, um an dem vollen Heil, das er ihnen damit im Namen Gottes anbot, Anteil zu erhalten. Als das Heilsgeheimnis, das selbst den Propheten des Alten Testaments noch nicht kund geworden, wie es jetzt den Aposteln offenbart ist, bezeichnet er ja Eph. 3, 4 ff. gerade das, daß den Heiden tatsächlich das Heil zu teil wird lediglich durch das Evangelium und nicht auf dem Wege des Proselytentums (vgl. auch Kol. 1, 26 f.). Dazu kam, daß dadurch immer wieder die Wahrheit verdunkelt wurde, daß in Christo allein alles Heil uns geschenkt sei, das durch keine menschliche Leistung, sondern nur im Vertrauen auf ihn angeeignet werden könne. Als Heilsordnung war ja das Gesetz ein für allemal durch Christum abgetan (Röm. 10, 4).

Das schloß nicht aus, daß Paulus nach dem Grundsatz, daß jeder in dem Stande bleiben soll, in dem ihn die Berufung getroffen hat (1. Kor. 7, 17), als geborener Jude sich für verpflichtet hielt, die ihm durch seine Beschneidung auferlegte Lebensordnung beizubehalten, soweit nicht seine Amts- und Liebespflicht ihn nötigte, aus Rücksicht auf die Heiden auf dieselbe zu verzichten (9, 21). Nur daß diese Dinge für ihn allen Heilswert verloren hatten und sich in Schaden verwandelten, wenn sie irgendwie die Erkenntnis und Aneignung des einigen Heils in Christo beeinträchtigten (Phil. 3, 7 f.). Mit vollem Recht konnte er es nach 1. Kor. 7, 18 für eine Verleumdung erklären, daß er die Juden anweise, ihre Kinder nicht mehr zu beschneiden (Apostelgesch. 21, 21). Allein eine von Gott geordnete gesetzliche Verpflichtung zu dieser Lebensordnung konnte er auch für sich und für die Gläubigen aus den Juden überhaupt nicht mehr anerkennen; denn auch sie waren zur Mitgliedschaft der Gemeinde berufen, ohne daß ihnen eine solche auferlegt war (Gal. 5, 13), sie waren Kinder der Freien (4, 31), prinzipiell frei vom Gesetz. Wie sich das der schriftgelehrte Paulus theologisch vermittelte, ob durch eine stellvertretende Gesetzeserfüllung Christi (4, 4 f.) oder dadurch, daß ja der alte, dem Gesetz verpflichtete Mensch in der Lebensgemeinschaft mit Christo gestorben war (Gal. 2, 19 f. Röm. 7, 4 ff.), hat für uns natürlich keine religiöse Bedeutung. Die Hauptsache blieb ihm, daß prinzipiell durch die im Tode Christi gestiftete Erlösung mit dem Gesetz als Heilsordnung auch das Gesetz als

Lebensordnung abgeschafft war (Kol. 2, 14), und so für immer die trennende Scheidewand zwischen Heiden und Juden aufgehoben (Eph. 2, 14 ff.). Die entscheidende Berechtigung dazu lag darin, daß an die Stelle des Gesetzesbuchstabens tatsächlich der Geist getreten war (2. Kor. 3, 6. Röm. 7, 6), der die Gläubigen nicht nur vollständiger belehrte über das, was sie tun sollten, sondern auch dazu trieb und befähigte, es zu tun (Röm. 8, 3 f.), was der Gesetzesbuchstabe nie vermocht hatte. Tatsächlich war doch die Liebe, welche der Geist in ihnen wirkte, volle Gesetzeserfüllung (Gal. 5, 13 f. Röm. 13, 10). Jesus selbst aber hatte die Unvergänglichkeit des Gesetzesbuchstabens dahin erläutert, daß derselbe nur fortdauere, bis alles, was er fordere, geschehe (Matth. 5, 18). Dann freilich hörte derselbe als fordernder von selbst auf, um als erfüllter fortzudauern, also nicht mehr als Gesetz. Dieser Fall war eingetreten. Die vom Geist getriebenen Gotteskinder standen nicht mehr unter irgend einem Gesetz (Röm. 6, 14 f.), nicht einmal unter dem Gesetz Christi, das sie ja als solche von selbst erfüllten (Gal. 6, 1 f.). Die in der Wiedergeburt erneuerte Vernunft lehrte sie von selbst prüfen, was gut und Gott wohlgefällig sei (Röm. 12, 2, vgl. Eph. 5, 10. Phil. 1, 10).

Freilich mußten sie dazu angeleitet werden, da ja die Wiedergeburt nur der Anfang eines neuen Lebens war (§ 17, 1), und der Geist immer noch zu ringen hatte mit den Trieben des alten natürlichen Menschen (§ 17, 2). Daher mußte Paulus in allen seinen Briefen den Gemeinden Anweisungen geben für die rechte christliche Lebensgestaltung und in schwierigen Einzelfällen ihnen kraft seiner Geistesbegabung Rat erteilen (1. Kor. 7, 25. 35), oder geradezu im Auftrage Christi, d. h. kraft seines Amtes, Befehle (2. Thess. 3, 6). Da ihm aber das Gesetz des alten Bundes eine Offenbarung des göttlichen Willens war und blieb, so konnte er sich gelegentlich auch auf ein Gebot des Alten Testaments berufen in seiner buchstäblichen Form (Eph. 6, 2 f.) oder in seiner allegorischen Deutung (1. Kor. 9, 8 f.), wie ja die Schrift auch sonst in mannigfacher Weise durch ihre Belehrung das Christenleben fördert (Röm. 15, 4. 1. Kor. 10, 11). Auch sein Schüler Lukas hat in einem Gleichnis des Herrn eine Hinweisung darauf gefunden, daß das Gesetz seine bleibende Bedeutung behalte in der Aufgabe, Buße zu wirken (Luk. 16, 17 f. 29 ff., vgl. 1. Tim. 1, 9 f.). Ebenso konnte Paulus sich auf einzelne normgebende Aussprüche Christi berufen (1. Kor. 7, 10 f. 9, 14 f.), wenn er auch die Vorschriften, um die es sich handelte, selbständig zu begründen verstand. Vor allem konnte er ja auf das Vorbild Christi selbst verweisen (Röm. 15, 3. 2. Kor. 8, 9. Eph. 5, 2. Phil.

2, 5). Wenn dies verhältnismäßig seltener bei ihm geschieht als bei den Urapostеln (1. Petr. 2, 21 ff. 1. Joh. 2, 6. 3, 3—7. 4, 17. Offenb. 1, 9), so liegt das darin, daß ihm kein anschauliches Bild des irdischen Lebens Jesu vor Augen stand, und daß er auf die Wirksamkeit des Geistes vertraute, der in der Lebensgemeinschaft mit Christo von selbst in den Gläubigen das Bild seines Lebens nachbilden werde. Wenn er sich so oft auf sein eigenes Beispiel beruft (1. Kor. 4, 6 f. 11, 1. Phil. 3, 17. 4, 9), so folgt daraus nicht, daß er sein Leben für ein schlechthin mustergiltiges hielt, sondern nur, daß in ihm als einem gereiften Christen zur Anschauung kam, welches die Lebensgestalt sei, die der Geist wirken wollte und sollte. In demselben Sinne rechnete er auf die allmähliche Heranbildung einer christlichen Sitte, die er, soweit sie bereits fest geworden, ausdrücklich als maßgebend für die Einzelgemeinde erklärte (1. Kor. 11, 16. 14, 33). Einer gesetzlichen Regelung bedurfte es aber überall nicht mehr, da, wie wir sahen, in den gläubig aufgenommenen Heilstaten Gottes und Christi, in den grundlegenden Gnadenerfahrungen des Christen, seiner Berufung in den neuen Heilsstand und der darin erfahrenen Wiedergeburt, die ausreichenden Impulse zu einem gottwohlgefälligen Verhalten lagen, in denen darum überall Gott selbst, sein Wort und sein Geist, oder der erhöhte Christus wirksam ward.

4. Zuletzt besteht ja die neue christliche Sittlichkeit überhaupt nicht mehr in einem System vorschriftsmäßiger Handlungen, sondern in der einheitlichen Grundgesinnung, die alles Handeln bestimmt. Tiefer kann der Gedanke Jesu, daß die Liebe das größte Gebot sei, weil sie ihr Maß und Gesetz nur an dem eigenen liebebedürftigen Herzen hat (Matth. 7, 12), und von ihr die Erfüllung aller anderen Gebote abhängt (22, 39 f.), nicht erfaßt werden, als es bei Paulus geschieht, der sie für die Erfüllung des Gesamtgesetzes erklärt (Gal. 5, 14), welche doch nie ihrer Pflicht ledig wird (Röm. 13, 8—10). Denn nicht darauf kam es Jesu an, eine neue Abgrenzung zwischen großen und kleinen Geboten zu machen, worin die damalige Schriftgelehrsamkeit ihren Witz spielen ließ, sondern all diesem Messen und Wägen der Gebote Gottes, die doch als solche alle einander gleich sind (Matth. 5, 18. Jak. 2, 10), dieser ganzen sittlichen Atomistik überhaupt ein Ende zu machen. In seinem Lobpreis auf die Liebe schildert Paulus, wie dieselbe jede, auch die leiseste Verletzung des Nächsten ausschließt (1. Kor. 13, 4—7); nach Kol. 3, 14 ist sie das Band, das die in allen ihren Einzelerweisungen sich zeigende christliche Vollkommenheit

zusammenhält, so daß keine derselben verloren gehen kann. Diese Liebe aber wird in den Gotteskindern von selbst gewirkt durch die Liebe Gottes, die sie erfahren haben, weil das Kind dem Vater ähnlich werden will und muß (Matth. 5, 45. 48. Eph. 5, 1. 1. Joh. 4, 16—19), und durch das herzbezwingende Vorbild Christi, das dieses Ideal verwirklicht zeigt (Joh. 13, 34. Eph. 5, 2). Sie ist überall zunächst als Bruderliebe gedacht (1. Petr. 1, 22. Hebr. 13, 1. Röm. 12, 10), besonders bei Johannes, wo sie durch das Bewußtsein der gemeinsamen Zeugung aus Gott motiviert wird (1. Joh. 5, 1). Da sie aber, ohne sich selbst zu entwerten, nicht auf Gegenliebe rechnen darf (Matth. 5, 46 f.), wodurch sie ein bloßes Darlehn wird, das kein Opfer kostet (Luk. 6, 34), während sie doch nur an der Größe des Opfers bemessen werden kann, wie Jesus es am Scherflein der Witwe erläuterte (Mark. 12, 41—44), zeigt sie sich am reinsten und vollkommensten in der gottebenbildlichen Feindesliebe. Alles vermag nach Matth. 5, 44 die Liebe für den Feind zu tun, wenn sie für ihn beten kann. Auch in der treuen Fürbitte, für welche alle apostolischen Briefe ein leuchtendes Vorbild geben, wie in der brüderlichen Weisung und Ermahnung, die den irrenden Bruder auf den rechten Weg zurückführt (Jak. 5, 19. f. Hebr. 10, 24 f.), wird nur die suchende und rettende Sünderliebe Gottes nachgebildet, die wir alle erfahren haben (Matth. 18, 12—16). Dagegen ist jede scheinbare Liebeserweisung wertlos, wenn sie aus anderen Motiven hervorgeht als der Liebesgesinnung (Matth. 6, 2. 1. Kor. 13, 3). Diese ist aber auch hier nicht ein Gefühl, eine sympathische Zuneigung, selbst nicht eine kraftlose Teilnahme an der Not des Nächsten (Jak. 2, 15 f. 1. Joh. 3, 17 f.), sondern die Gesinnung, die nicht das Ihre sucht, sondern das, was des anderen ist (1. Kor. 13, 5. Phil. 2, 4). Erst damit ist die Grundsünde der Selbstsucht endgiltig überwunden.

Diese Liebe muß sich aber bewähren in dem selbstlosen Dienen, worin der Jünger seine wahre Größe suchen soll nach dem Vorbilde Jesu (Matth. 20, 26 ff. Joh. 13, 14 f.). Solches Dienen ist nicht möglich ohne die Demut, die sich nicht über den anderen erhebt (Mark. 9, 34 ff.) und nach Rang und Titeln trachtet (Matth. 23, 7—10), sich nicht besser dünkt als die anderen und sie darum hochmütig richtet und bessern will (7, 1—5), sondern sich willig dem anderen unterordnet (Phil. 2, 3). Daher erscheint in der apostolischen Paräneſe die Liebe überall mit der Demut als der zweiten christlichen Kardinaltugend verbunden (1. Petr. 3, 8. Röm. 12, 16. Kol. 3, 12). Dadurch wird nun die andere menschliche Grundsünde, der Hochmut, überwunden. Diese Überwindung ist aber wieder nur das notwendige Resultat der

grundlegenden Heilserfahrung, wonach wir nichts vermögen aus eigener Kraft, nichts verdienen durch eigene Würdigkeit und somit jeder Selbstruhm ausgeschlossen ist (Röm. 3, 27. 1. Kor. 1, 29). Es ist nur die Kehrseite dieser Demut, wenn das, was wir vom anderen zu fordern, und die Verletzung, die wir von ihm erfahren haben, nicht überschätzt wird, weshalb sie überall mit Milde und Sanftmut verbunden erscheint nach dem Vorbilde Christi (2. Kor. 10, 3, vgl. Matth. 11, 29). Weil sich die Sanftmut nicht reizen und erbittern läßt, trachtet sie nicht nach Wiedervergeltung (Matth. 5, 39 ff., vgl. 1. Kor. 6, 7 f. 1. Petr. 3, 9, vgl. Röm. 12, 19 ff.), sondern trägt das Unrecht mit Langmut (Eph. 4, 2. Kol. 3, 12 f.) und ist friedfertig (Jak. 3, 13. Röm. 12, 18). Sie vergibt, wie uns vergeben ist (Eph. 4, 32, vgl. Matth. 18, 24—35). Auch alles andere Verhalten ergibt sich aus der Liebe von selbst. Alle Lüge ist ausgeschlossen, weil sie das Vertrauen untergräbt und die gliedliche Gemeinschaft der Christen unmöglich macht (Eph. 4, 25); Arbeitsamkeit verlangt sie, damit man habe, dem Bedürftigen zu geben (4, 28); allen geselligen Verkehr regelt sie, damit man auch mit jedem Wort dem Nächsten einen Liebesdienst erweise (4, 29) und ihn nicht durch unzüchtige und frivole Worte verführe (5, 4). Später bezeichnet Paulus die neue Sittlichkeit sogar als das Liebens- und Lobenswerte überhaupt (Phil. 4, 8), das auch die böse Nachrede des Nichtchristen zum Schweigen bringt (1. Tim. 3, 6 f., vgl. 1. Petr. 2, 12. 15).

Nun findet sich aber der Christ in einer Reihe von sittlichen Ordnungen vor, die das Christentum nicht erst gestiftet hat. Dafür gilt jenes Grundgesetz, daß jeder in den Verhältnissen bleiben soll, in denen ihn die Berufung getroffen hat (1. Kor. 7, 17. 20. 24), und darin die Aufforderung sehen, gerade durch treue Pflichterfüllung in diesen Verhältnissen Gott in der rechten Weise zu dienen. So soll man sich der menschlichen Ordnung der Obrigkeit unterordnen um Gottes willen (1. Petr. 2, 13) und sie als eine gottgesetzte betrachten (Röm. 13, 1 ff.), weshalb die Gottespflicht die Untertanenpflicht nicht aus- sondern einschließt (Mark. 12, 17). Ergeben sich Konflikte, so muß natürlich der Wille Gottes unbedingt getan (Apostelgesch. 4, 19. 5, 29), im übrigen aber ein von der Welt abgezogenes, weder durch Reden noch Tun in die äußeren Verhältnisse eingreifendes Leben geführt werden, dem nur das Gebet für die Obrigkeit übrig bleibt (1. Tim. 2, 2). Die von Jesu geforderte Unauflöslichkeit der Ehe (Mark. 10, 8 f.) hat Paulus selbst für gemischte Ehen, wie für den unschuldigen Teil durch das Verbot der Wiederverheiratung, aufrecht erhalten (1. Kor. 7, 10—16). Trotz

der selbstverständlichen religiösen Gleichstellung der Geschlechter (Gal. 3, 28, vgl. 1. Petr. 3, 7) bleibt die soziale Stellung des Weibes in der Ehe unverändert; der Mann ist des Weibes Haupt, nur daß seine eigene Unterordnung unter Gott (durch Christum) jede Willkürherrschaft auf seiner Seite aufhebt (1. Kor. 11, 3). Vielmehr wird die Liebe Christi zur Gemeinde das Vorbild seiner Liebe zum Weibe, wie die willige Unterordnung der Gemeinde unter Christum das Vorbild des Weibes (Eph. 5, 24 f.). Dadurch wird der Lästerung der Heilsbotschaft, als ob sie die natürliche Pflichterfüllung aufhebe, gewehrt (Tit. 2, 5), und selbst der ungläubige Mann für sie gewonnen (1. Petr. 3, 1). Das 1. Tim. 2, 12 nachdrücklich wiederholte Predigtverbot für das Weib (1. Kor. 14, 34) gründet sich darauf, daß der Vorbetende oder der, welcher eine Erbauungs- resp. Ermahnungsrede hält, die Gemeinde beherrscht, was dem natürlichen Unterordnungsverhältnis des Weibes widerspricht. Auch an der schon durch das Alte Testament sanktionierten Kindespflicht wird nichts geändert (Eph. 6, 1 ff.), vielmehr nur nachdrücklich betont, daß ihre Erfüllung, gerade wenn das Kind bereits in der Lebensgemeinschaft mit Christo steht, diesem allein wohlgefällig ist (Kol. 3, 20). Die väterliche Erziehung wird sich danach regeln, daß sie eigentlich vom Herrn selbst ausgeht, als dessen Organ nur der Vater handelt (Eph. 6, 4).

Am stärksten hat Paulus seine Anschauung von der Aufrechterhaltung der natürlichen Ordnungen dadurch zur Geltung gebracht, daß er dem christlichen Sklaven rät, selbst wenn sich ihm die Gelegenheit bietet, frei zu werden, lieber Sklave zu bleiben, um in dem Stande, in welchem ihn Gott berufen hat, seine Christenpflicht zu erfüllen (1. Kor. 7, 21). Er begründet das dadurch, daß er ja auch als Sklave von Christo zur wahren Freiheit geführt ist, und auch wenn er frei würde, ein Knecht Christi bliebe (7, 22). Hatte in der durch den Geist vermittelten Lebensgemeinschaft mit Christo der Unterschied von Sklaven und Freien aufgehört (12, 13. Gal. 3, 28), so war ja das antike Sklavenverhältnis in seinem eigentlichen Wesen aufgelöst. Der Sklave diente nicht mehr gezwungen, sondern sah in dem irdischen Herrn nur den himmlischen, der ihn jenem dienen geheißen hat und ihn zur Verantwortung darüber ziehen wird, wie er diese Pflicht erfüllt (Kol. 3, 23 ff. Eph. 6, 6 ff.). Er konnte nur durch vermehrte Pflichterfüllung gegen den christlichen Herrn die Heilsverkündigung zieren (1. Tim. 6, 2. Tit. 2, 10). Er hatte auch dem ungläubigen Herrn gegenüber vor allem dafür zu sorgen, daß die christliche Lehre nicht verlästert werde (1. Tim. 6, 1), und durfte, wenn er trotz seiner Pflichterfüllung von

ihm geduldig Unrecht leidet, gewiß sein, das Wohlgefallen Gottes zu erwerben (1. Petr. 2, 20). Umgekehrt hat alle Willkürherrschaft des Herrn aufgehört, wenn er dem Sklaven nichts gebieten oder antun darf, als was er vor seinem himmlischen Herrn verantworten kann (Kol. 4. 1. Eph. 6, 9). Den entlaufenen Sklaven schickt Paulus seinem Herrn zurück; aber er erinnert den Philemon daran, daß derselbe ihm fortan mehr als ein Sklave, ein geliebter Bruder sei (Philem. v. 16). Nach alledem bedarf es spezieller Vorschriften für die Erfüllung der allbekannten Berufspflichten in diesen Verhältnissen nicht. Der Gedanke an eine Neugestaltung der natürlichen Ordnungen im Geiste Christi liegt der apostolischen Paränese selbst da, wo es sich nur noch um das Verhältnis von Gläubigen untereinander handelt, völlig fern. Der Grund davon ist einfach, daß ihr Hauptinteresse auf die Pflege des religiösen Lebens gerichtet ist, aus dem sich die Regelung des sittlichen überall von selbst ergab, und daß die Hoffnung auf die Nähe der Wiederkunft Christi und des Weltendes jedes Bedürfnis danach ausschloß. Hier wird es recht klar, wie erst der späteren christlichen Gemeinde die Aufgabe blieb, die völlig gewandelten politischen und sozialen Verhältnisse unter der Leitung des Geistes mit diesem Geiste zu durchdringen. Es dürfen nicht die apostolischen Weisungen unvermittelt auf dieselben angewandt, ebensowenig aber unter Berufung auf jene Wandlung die in ihnen gegebenen religiösen Gesichtspunkte preisgegeben werden.

5. Für das persönliche Leben gibt es nur die eine Norm, würdig zu wandeln unserer Berufung oder Christi und des Evangeliums (Eph. 4, 1. Kol. 1, 10. Phil. 1, 27), d. h. alles zu meiden, was mit unserem neuen religiösen Verhältnis zu Gott und unserem Heilsstande im Widerspruch steht. Hier gab es für den Apostel Paulus einen harten Kampf wider die altgewohnten Anschauungen seiner heidenchristlichen Gemeinden, welche die außereheliche Geschlechtsgemeinschaft, soweit sie nicht das Recht des Ehegatten antastete, für etwas sittlich völlig Gleichgiltiges, für die einfache Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses hielt (vgl. 1. Kor. 6, 13). Dazu kam, daß an diese Neigung zur Unzucht, die zu ihrer Befriedigung naturgemäß immer gesteigerter Reizmittel bedurfte, die schlimmsten Sündengreuel des Heidentums anknüpften (Röm. 1, 26 f.). War auch dem Judentum diese wollüstige Unreinheit, die Paulus immer für das spezifische Charakteristikum des Heidentums ansieht (1, 24), meist fremd, so mußte doch auch dort immer noch sehr ernst zur Heilighaltung des Ehebundes er-

mahnt werden (Hebr. 13, 4). Aber wenn dazu die Einschärfung des sechsten Gebots genügte, so konnte doch Paulus nach seiner Anschauung von der christlichen Freiheit nicht einfach durch Berufung auf ein Gebot Gottes oder Christi die Unzucht ausrotten wollen, sondern er mußte nachweisen, daß dieselbe der Bestimmung des Leibes zum Organ alles Handelns im Dienste Christi widerspreche (1. Kor. 6, 13 f.), daß die buhlerische Leibesgemeinschaft unverträglich mit der Lebensgemeinschaft mit Christo (6, 16) und eine Sünde wider den eigenen Leib sei, der, durch den Geist zum Tempel Gottes geweiht, nur Gott gehöre und seiner Verherrlichung dienen dürfe (6, 18 ff.). Er hat damit ein für allemal den Grundsatz festgestellt, daß die Macht des geschlechtlichen Triebes nur durch religiöse Motive überwunden werden kann.

Jene Zeit war freilich vielfach geneigt, die Rettung davor in der Askese zu suchen und übersah, wie die gewaltsame Unterdrückung des natürlichen Triebes statt seiner gottgeordneten Befriedigung sich nur durch Versinken in schlimmere Sünden rächt (1. Kor. 7, 2—5). Auch Paulus hielt die Askese an sich für etwas Wertvolles, soweit sie nur darauf ausging, durch Übung in der Selbstentsagung die Herrschaft über die natürlichen Triebe zu erlangen (9, 24—27). In diesem Sinne konnte er sagen, daß die völlige Enthaltung vom Geschlechtsgenuß für jedermann etwas Löbliches und Wünschenswertes sei (7, 1. 7 f.); mußte aber dringend davor warnen, wo die natürliche Anlage dem widerstrebe, dieselbe erzwingen zu wollen. In diesem Sinne erklärt er die Frage der Verheiratung für ein Adiaphoron (7, 8. 36 ff.); das auf dualistische Gründe gestützte Eheverbot bezeichnet er als eine teuflische Irrlehre (1. Tim. 4, 1 ff.). Der herrschenden Anschauung, wonach wenigstens die zweite Ehe für ein Zeichen von Unenthaltsamkeit galt (vgl. Luk. 2, 36 f.), hat er so weit nachgegeben, daß er wenigstens die kirchlichen Beamten gegen jeden solchen Vorwurf sicherstellen wollte, indem er befahl, nur solche dazu zu wählen, die nur einmal verheiratet gewesen seien (1. Tim. 3, 2. 12. 5, 9). Schon Jesus hatte als das einzig berechtigte Motiv der Ehelosigkeit nicht die Scheu vor den ernsten und schweren Pflichten, welche der Ehestand auferlege, sondern die ausschließliche Hingabe an den Dienst des Gottesreiches genannt (Matth. 19, 10 ff.). Sicher war auch für Paulus die Erfahrung, wie sehr ihm seine Ehelosigkeit diese Hingabe erleichterte, ein Hauptmotiv für seine Bevorzugung derselben (vgl. 1. Kor. 7, 32 ff.). Aber den anderen Boten des Evangeliums, welche verheiratet waren, hat er das Recht dazu mit all seinen Konsequenzen ausdrücklich zugestanden (9, 4 f.). Er deutet an, daß es trübe Erfahrungen seien, die er an jüngeren Witwen

gemacht hatte, welche sich ganz dem Dienste Christi weihen wollten, wenn er später direkt verlangt, daß sie heiraten sollen (1. Tim. 5, 11—15).

Selbstverständlich gilt es von jeder anderen Leibespflege ebenso, daß sie durch strenge Selbstzucht die natürlichen Triebe vor Ausartung in sündhafte Begierden bewahren soll (Röm. 13, 13 f.). Die Teilnahme an den heidnischen Opfermahlen mit ihren unausbleiblichen Versuchungen zu Völlerei und Unzucht hat Paulus aus religiösen Motiven kategorisch verboten (1. Kor. 10, 20 ff.). Dem Trachten nach sinnlicher Erregung durch übermäßigen Weingenuß hat er die höhere Begeisterung entgegengestellt, die statt in Trinkliedern sich in geistlichen Lobgesängen äußert (Eph. 5, 18 f.). Wenn aber die kolossischen Irrlehrer durch möglichste Enthaltung von allem Sinnengenuß eine höhere Geistlichkeit erstrebten, die allein des Umgangs mit der Himmelswelt würdig mache, so hat er das als eine neue Knechtschaft unter Menschensatzungen verworfen, die zuletzt nur fleischlichen Hochmut nähre (Kol. 2, 16 ff. 20—24). Wo man sich dagegen aus asketischen Motiven den Fleisch- und Weingenuß versagte und strenge Fasttage hielt, da hat er nur verlangt, daß der Starke den Schwachen nicht verachte und der Schwache den Starken nicht verurteile. Ihm lag nur daran, daß in diesen Dingen, die mit der christlichen Sittlichkeit nichts zu tun haben, sondern der Beurteilung der natürlichen Vernunft anheimfallen, jeder seiner Überzeugung gewiß werde, um gewissenhaft handeln zu können (Röm. 14, 3. 5). Gerade der Starke, dem dieser Genuß ein Adiaphoron sei, solle sich lieber denselben versagen, als den Schwachen durch rücksichtsloses Geltendmachen seiner Freiheit zu gewissenswidrigem Handeln verleiten, was der Liebe zu dem Bruder widerspreche, dessen durch Christi Tod erworbenes Heil man dadurch gefährde (Röm. 14, 13 ff.).

Nun gab es aber gewisse Enthaltungen, die direkt auf religiösen Motiven beruhten. Schon das sogenannte Apostelkonzil hatte verlangt, daß die Gläubigen aus den Heiden sich außer der Unzucht jeder Beteiligung am Götzendienst durch Genuß von Opferfleisch und des Blutgenusses, der den Juden aus religiösen Gründen (vgl. 3. Mos. 17, 11) ein Greuel war, enthalten sollten, um den in den Heidenländern zerstreuten Juden, deren Abscheu davor durch die synagogale Vorlesung des Gesetzes beständig aufrecht erhalten werde, nicht den Zutritt zum Christentum zu erschweren (Apostelgesch. 15, 20 f. 29). Diese Forderung hatte sich wenigstens so weit durchgesetzt, daß man in den kleinasiatischen Gemeinden den Genuß des Götzenopferfleisches, der auch den

Heidenchristen anstößig sein konnte, für ebenso unerlaubt hielt, wie die Unzucht (Offenb. 2, 14. 20). Auch in der korinthischen Gemeinde gab es solche, die, an ihre Vorstellung von dem gottgleichen Charakter der Götzen gebunden, durch den Genuß des Götzenopferfleisches ihr Gewissen für befleckt ansahen (1. Kor. 8, 4—7). Paulus konnte das natürlich prinzipiell nicht zugeben, er hielt denselben für ein Adiaphoron, macht aber eben darum genau dieselben Grundsätze dafür geltend, wie in der Römergemeinde (8, 8—13. 10, 23—28). Ihm lag nur daran, daß jeder dem freieren Gewissen erlaubte Genuß durch Dankgebet geheiligt werde (10, 30 f. 1. Tim. 4, 4 f., vgl. Röm. 14, 6). Er hat damit für alle Zeit den Grundsatz festgestellt, daß kein Genuß, den man unter Danksagung gegen Gott sich gewährt, gewissenswidrig sein könne, aber auch nur ein solcher erlaubt.

Als die zweite heidnische Kardinalsünde betrachtet Paulus überall die Habgier (1. Thess. 4, 4 ff.). Ganz im Sinne von Matth. 6, 24 sieht er darin Götzendienerei (Kol. 3, 5. Eph. 5, 5). Wie leicht der Reichtum dazu verführt, das irdische Gut zum Götzen zu machen, der alles Trachten des Menschen auf sich zieht, hat schon Jesus erkannt, wenn er sagte, daß es für die Reichen schwer, ja, menschlich angesehen, unmöglich sei (Mark. 10, 23 ff.), zum Heil zu gelangen. Wenn Jesus verlangte, daß jedes, auch das teuerste und unentbehrlichste Gut aufgeopfert werden müsse, wenn es uns zur Versuchung wird, und dies selbst auf die teuersten Familienbande anwandte (Matth. 10, 37. Luk. 14, 26), so gilt das ja natürlich vor allem vom Reichtum, da das Verlangen nach ihm die Wurzel so vieler Sünden wird (1. Tim. 6, 9 f.). Jesus hatte von dem Reichen, der meinte, zur Erfüllung jeder Pflicht bereit zu sein, um das Heil zu erlangen, als Probe für diese Bereitschaft die Hingabe seines Reichtums an die Armen verlangt (Mark. 10, 21), um ihn zur Selbsterkenntnis zu führen. Nun machte sich schon früh in der Gemeinde die Anschauung geltend, daß dies ein allgemeines Gebot Christi sei (Luk. 11, 41. 12, 33). Es lag auch hier wieder die asketische Voraussetzung zu Grunde, daß die Entäußerung vom irdischen Gut das beste Mittel sei, allen Gefahren desselben zu entgehen. Dazu kam, daß man als das höchste Ideal des Gemeindelebens den Kommunismus betrachtete (Apostelgesch. 2, 44 f. 4, 32), wenn auch 4, 36 f. 5, 4 unwiderleglich zeigt, daß derselbe in der Urgemeinde in keiner Weise zum Gesetz gemacht war. Aber im Sinne Jesu war jene Verallgemeinerung nicht. Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter lehrt nach Luk. 16, 8 unzweifelhaft, daß die wahre Klugheit nicht in der Verwendung des irdischen Gutes zu momentanem

Genuß bestehe, sondern darin, daß man sich durch dasselbe seine Zukunft sichere, die doch allein von der Erlangung des göttlichen Wohlgefallens abhängt. Gewiß hat darum die nicht unbedenkliche ausschließliche Anwendung seines Wortes auf den Gebrauch des Reichtums zur Wohltätigkeit (16, 9) dem Gleichnis ursprünglich nicht angehört. Jesus hat nur gesagt, daß die bittere Enttäuschung, welche der törichte Reiche, der seine Güter nur für den eigenen Genuß aufspeichern wollte, in seiner Todesnacht erfuhr, jeder erfahren müsse, der nicht reich sei für Gott, d. h. Gottes Zwecke mit dem irdischen Besitz fördert (13, 21), weil man des Gewinnes eines wahren und dauernden Glückes durch den Genuß des irdischen Gutes nie sicher sei. Wie aber jenes Reichsein für Gott gemeint sei, sagt das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden. Sind alle irdischen Güter und Gaben uns nur von Gott anvertraut, um sie nach seinem Willen zu gebrauchen, so können sie nur durch treue Verwendung nach seinem Willen gemehrt (19, 26) und dadurch die Anwartschaft auf höhere Güter erworben werden (16, 11 f.). Daß aber jener Wille Gottes nur in der Verwendung zur Wohltätigkeit bestehe, ist nirgends angedeutet. Paulus hat das Verbot des irdischen Schätzesammelns (Matth. 6, 19) jedenfalls nicht in dem falsch buchstäbelnden Sinn verstanden, in dem man es heut so gern als Beweis für die asketische Richtung Jesu anführt (vgl. 2. Kor. 12, 14). Er hat bei allem Drängen auf reichliche Beteiligung an der Kollekte für Jerusalem doch nur betont, daß die Korinther durch ihren Überfluß dem Mangel dort abhelfen sollten (8, 12—14), und ihnen eine reiche Erstattung aus Gottes Hand versprochen (9, 8 f.). Unter den Verhältnissen der armen ältesten Christengemeinden war ja wenig Gelegenheit, zur Selbstbewahrung vor den Gefahren des Reichtums zu ermahnen. Auch hier trat in judenchristlichen Gemeinden die heidnische Grundsünde der Habgier höchstens in dem mangelnden Vertrauen auf Gott hervor, wenn derselbe nicht gab, was man zu bedürfen meinte (Hebr. 13, 5). Aber der Jakobusbrief zeigt, wie auch unter dem Druck der Armut die geheime Lust nach den irdischen Gütern mit all ihren bösen Folgen entstehen kann, die dort ganz im Sinne von Matth. 6, 24 als Feindschaft gegen Gott beurteilt wird (Jak. 4, 1—4), weil sie sich nicht demütig unter seine Fügung beugt (4, 5 ff.). Nur in diesem Sinne hat Jakobus die Welt, d. h. den Inbegriff aller irdischen Güter als befleckend, weil die sündhafte Begehrlichkeit erregend, gedacht (1, 27, vgl. v. 14) und damit den uns so geläufigen asketischen Sprachgebrauch in gewissem Sinne vorbereitet, der alle mit dem religiösen Interesse nicht unmittelbar in Beziehung stehenden Güter und Bestrebungen als weltliche verurteilt.

Das Neue Teſtament kennt dieſen Sprachgebrauch nicht. Paulus hat den Reichen nur verboten, auf den unſicheren Reichtum ſtolz zu ſein, aber ausdrücklich geſagt, daß er ihnen zum Genuß verliehen ſei. Er weiß ſehr wohl, daß man denſelben, auch abgeſehen von der Wohltätigkeit, zu vielen guten und trefflichen Werken verwerten kann, und daß er ſo die Erfüllung der Chriſtenpflicht im umfaſſendſten Sinne fördert, ohne die man das ewige Leben nicht erlangen kann (1. Tim. 6, 17 ff.). Auch hier iſt es ganz vergeblich, dem Neuen Teſtament direkte Weiſungen zur Löſung unſerer ſozialen Fragen entlocken zu wollen; was es vom irdiſchen Gut ſagt, ſteht ausſchließlich im Dienſt ſeines höchſten religiöſen Intereſſes.

§ 18. Bewährung und Vollendung

1. So wenig der erste Mensch ohne Prüfung in den Zustand der vollen Gottwohlgefälligkeit gelangen konnte, so wenig kann der Gläubige die Bewährung (Röm. 5, 4, vgl. Jak. 1, 12) erlangen, wenn er nicht versucht wird. Gegen diese Versuchungen muß der Christ stets auf der Hut sein. So gewiß die christliche Liebe über den Kreis der Glaubensgenossen hinaus eine alle Menschen umfassende sein soll (2. Petr. 1, 7), so findet sie doch ihre Schranken an der Pflicht der Selbstbewahrung. Die unchristliche Menschenwelt, soweit sie Welt ist und bleibt, darf das Gotteskind nicht lieben, weil das in ihr vorhandene gottwidrige Wesen nicht aus Gott stammt und daher die Liebe zu ihr mit der Liebe zum Vater unvereinbar ist (1. Joh. 2, 15 f.). Natürlich schließt das das Streben, sie für Gott zu gewinnen und zu erretten (1. Kor. 9, 19. 22), in keiner Weise aus; es soll nur vermieden werden, daß die Liebe zu den Personen den notwendigen Gegensatz gegen ihr widergöttliches Wesen abschwäche und so dasselbe uns versuchlich mache. Auch das im Glauben wankend gewordene Gemeindeglied bedroht die anderen mit Befleckung ihrer Gottgeweihtheit (Hebr. 12, 14 f.). So sehr das Streben, den sündigen Bruder zu erretten, die heiligste Liebespflicht ist, so kann doch die Pflicht der Selbstbewahrung die Scheidung von ihm verlangen (Matth. 18, 17, vgl. 1. Kor. 5, 11), ohne daß dies weitere Bemühungen um seine Besserung ausschließt (2. Thess. 3, 14 f.).

In der (ungläubigen) Welt aber herrscht nach neutestamentlicher Anschauung der Teufel; daher gehen alle Versuchungen zur Sünde im letzten Grunde von ihm aus (1. Kor. 7, 5. 1. Thess. 3, 5), der dadurch das Erlösungswerk vereiteln will. Von diesem Gesichtspunkt aus stellt sich das ganze Christenleben als ein Kampf wider die teuflischen Mächte dar (Eph. 6, 11—16). Obwohl der Teufel prinzipiell im Tode Christi besiegt ist (§ 12, 3), sucht er doch immer aufs neue seine Herrschaft über die Menschen zu erringen. Es gilt hier dasselbe wie bei der Wiedergeburt. Wie diese sich erst in einem allmählichen

Prozesse realisiert, so muß auch der von Christo erfochtene Sieg über den Teufel von seinen Gläubigen im beständigen Kampfe mit ihm immer weiter verfolgt werden bis zu seiner völligen Niederlage. Wie freilich der gottgesetzte Beginn des neuen Lebens erst zur Fortführung desselben befähigt und ermutigt, so darf sich kein Christ mehr mit des Teufels Macht und List entschuldigen, da ihm die Fähigkeit, ihn zu besiegen, in dem Siege Christi gegeben ist. Die aus Gott Gezeugten rührt er nicht an (1. Joh. 5, 18); sie besiegen ihn, weil der in ihnen ist und wirkt, größer ist als der in der Welt (4, 4).

Es gibt aber keinen anderen Schutz wider die vom Teufel drohenden Versuchungen als den Glauben, der Eph. 6, 16 als der Schild bezeichnet wird, mit dem man sich gegen seine feurigen Pfeile schützen muß: nur durch Feststehen im Glauben kann man ihm Widerstand leisten (1. Petr. 5, 9). Ist das neue Leben in dem auf Grund des Glaubens erlangten Heilsstande erzeugt (§ 16), so kann es allen Gefährdungen gegenüber nur erhalten werden durch Feststehen im Glauben (1. Kor. 16, 13. Kol. 1, 23), durch Kämpfen für denselben (Phil. 1, 27. Jud. v. 3), durch Verbleiben in dem dadurch vermittelten Heilsstande (1. Joh. 2, 28, vgl. Kol. 2, 7). Das wäre freilich nicht möglich, wenn es sich dabei um das Festhalten einer Lehre in der Erkenntnis von ihrer Wahrheit handelte, da keine Erkenntnis an sich den Willen zu bewegen vermag. Das hat der Apostel Paulus Röm. 7 an seinen Erfahrungen unter dem Gesetz so erschütternd dargelegt. Nur das in Christo begründete Heilsvertrauen ist wirklich ein fester Halt- und Stützpunkt für das Christenleben, weil in ihm alle Motive für die rechte Ausgestaltung desselben liegen. Daher ist die schwerste Gefahr, welche dasselbe bedroht, die Irrlehre, welche jenes Vertrauen auf irgend etwas anderes begründen will, als auf Christum allein. Die Diener des Satan, welche sich in Diener der Gerechtigkeit verkleiden, sind jene falschen Apostel, welche die Gerechtigkeit und das mit ihr gegebene Heil wieder auf die Befolgung des Gesetzes gründen wollen (2. Kor. 10, 13 ff.). Denn sobald man wieder im Gesetz Gerechtigkeit erlangen will, fällt man aus dem Gnadenstande und ist von Christo als dem einigen Heilsmittler losgelöst (Gal. 5, 4).

Selbst die kolossischen Theosophen, die ja an sich die Heilslehre nicht bestritten, führten durch ihre Spekulationen immer wieder von Christo ab (Kol. 2, 8), indem sie durch das Einschieben neuer Heilsvermittler in den von ihnen verehrten Engeln nicht an Christo als dem einigen Heilsmittler und Haupte festhielten (2, 19). Vollends die Lehrverirrungen, welche die Pastoralbriefe bekämpfen, werden durchweg als

solche beurteilt, die das Interesse von dem, was zur Förderung des religiösen Lebens überhaupt dient, auf Spekulationen ablenkten, die jedes religiösen Wertes bar sind und dadurch am Glauben Schiffbruch erleiden ließen. Vor allem erscheinen die Pseudopropheten der Johannesbriefe als von dem Geist des Antichrist inspiriert, weil sie die geschichtliche Tatsache der vollendeten Gottesoffenbarung in dem Menschen Jesus nicht anerkennen (1. Joh. 4, 3. 5, 6) und damit die Grundvoraussetzung des Heilsstandes, das Schauen Gottes im Glauben an ihn, aufheben. Hier erhellt aufs neue, wie die Pflicht der Selbstbewahrung sogar die Schranke für die Liebespflicht bilden kann. Johannes fordert, daß man solchen Irrlehrern selbst die Gastfreundschaft und den Abschiedsgruß versage, nicht nur um der Gefährdung des eigenen Glaubens willen, sondern auch, um nicht durch ihre Anerkennung als christliche Brüder ihrer Verführung anderer Vorschub zu leisten (2. Joh. 10 f.). Noch andere Gefahren bedrohten den Glauben für die Zukunft, wenn die Lügenlehrer einer dualistischen Askese (1. Tim. 4, 1 ff.) die Gemeinde beeinflussen sollten, weil dieselbe auf einer Leugnung der einheitlichen Weltschöpfung beruhte, und so die erste Grundvoraussetzung der Religion aufhob. Umgekehrt sollten Pseudopropheten des Libertinismus (2. Petr. 2, 1 ff.) in die Gemeinde eindringen, welcher die Gnade in Zügellosigkeit verkehrte und tatsächlich den Glauben an die Herrschaft Christi verleugnete (Jud. v. 3 f.).

Aber auch aus der Situation der Gläubigen inmitten einer christusfeindlichen Welt ergaben sich neue Gefahren für den Heilsstand. Bei den Gläubigen aus den Juden lag doch, wenn sie sich zum Glauben an den Messias bekannten, immer die Hoffnung im Hintergrunde, daß demnächst eine Zeit des Glückes für sie anbrechen werde. Es war also eine schwere Versuchung für sie, wenn sie in ihrer armseligen, gedrückten Lage blieben (Jak. 1, 9. 12), die nur dadurch noch bedrohlicher wurde, daß ihre ungläubig gebliebenen Volksgenossen sich fortan gegen sie als Ketzer alles erlauben zu dürfen glaubten. Dennoch sollten sie diese Versuchungen für lauter Freude achten in dem Bewußtsein, daß dieselben ein Prüfungsmittel seien, welches bei einem Glauben wie dem ihren nur Geduld wirken könne (1, 2 f.). Verschärft wurde die Situation, wenn, wie bei den Hebräerchristen, die Wiederkunft Christi, die jene goldene Zeit herbeiführen sollte, zu verziehen und immer ungewisser zu werden schien, während die Feindseligkeiten ihrer ungläubigen Volksgenossen sich nur noch steigerten. Dort, wo bereits eine bedenkliche Neigung zum Aufgeben des Glaubens an die Messianität Jesu eingerissen war, tat natürlich die Ermahnung zur Geduld besonders not (10, 36.

12, 1). Auch die heidenchristlichen Gemeinden Thessalonichs und Philippis hatten von vornherein viel von ihren ungläubig gebliebenen Volksgenossen zu leiden und wurden dadurch versucht, sich mit ihnen durch Aufgeben ihres Glaubens auszusöhnen. Aber wenn auch die Trübsale, die Paulus für unzertrennlich vom Christenstande hielt (Apostelgesch. 14, 22. 1. Thess. 3, 4), von irgend einer anderen Art waren, immer konnten sie den Glauben an die durch Christum gewonnene Vaterliebe Gottes irre machen. Diese Gefahr konnte nur überwunden werden in dem Bewußtsein, daß diese Trübsale nur gesandt seien, um zur Bewährung in der Geduld und damit zur Stärkung der Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit zu verhelfen (Röm. 5, 3 f.). Zu welchem Heroismus des Glaubens das Bewußtsein, daß Gott den Berufenen in allem, was ihnen begegne, zum besten verhelfe (8, 28), sich gerade bedrohlichen Situationen gegenüber aufschwingen konnte, zeigt der Triumphgesang 8, 32—39.

Allerdings waren die Trübsale, welche die damalige Christenheit bedrohten, ja vielfach eigentliche Verfolgungen um ihres Bekenntnisses willen, wie sie Jesus den Seinen als unausbleiblich vorausgesagt hatte (Matth. 10, 24 f. Joh. 15, 20). In ihnen sieht Petrus den Teufel umhergehen wie einen brüllenden Löwen, zu suchen, wen er verschlinge, d. h. zum Abfall vom Glauben bewege (1. Petr. 5, 8), wie es ihm Jesus nur unter einem anderen Bilde vorhergesagt hatte (Luk. 22, 31 ff.). Aber gerade das ausharrende Ertragen dieser Leiden hatte Jesus mit seinem Errettung bringenden Zeugnis vor seinem Vater zu belohnen verheißen (Matth. 10, 21 f. 32 f.). Daher konnte Petrus in diesen Leiden eine freudvolle Teilnahme an den Leiden Christi sehen, der ebenso seitens der gottfeindlichen Welt gelitten hatte, weil sie als Bewährung der Jüngerschaft der Teilnahme an seiner zukünftigen Herrlichkeit gewiß machte (1. Petr. 4, 13). Paulus hat sogar diese Teilnahme an den Leiden Christi (2. Kor. 1, 5. 7) nur als die Fortsetzung der in der Taufe begründeten Lebensgemeinschaft mit ihm bezeichnet (Röm. 8, 17); er hat mit anderer Wendung dieser Vorstellung in seinen Todesgefahren und Errettungen ein immer neues Miterleben der Hingabe Jesu in den Tod und seiner Auferweckung aus demselben erfahren (2. Kor. 4, 10 f.). Darum freut er sich, das Maß dieser Leiden vollzumachen, um Christo an seiner Gemeinde zu vergelten, was derselbe an ihm getan (Kol. 1, 24), wenn er in dem um seiner Wirksamkeit willen zu erleidenden Märtyrertode ihm gleichgestaltet werde (Phil. 3, 10). Er betrachtet denselben als ein Trankopfer, mit dem er das Opfer seiner Lebensarbeit nur noch vervollständigen sollte (Phil. 2, 17,

vgl. 2. Tim. 4, 6). Mit solchen tief religiösen Motiven zur ausharrenden Geduld (Offenb. 13, 10. 14, 12) ist die älteste Christenheit in die letzten schweren Zeiten der Verfolgungen hineingegangen, welche der Seher auf Patmos kommen sah.

2. Gegenüber den Gefahren, von welchen die Entwickelung des Christenlebens bedroht ist, fordert die apostolische Paräneſe die Wachsamkeit (1. Kor. 16, 13. Offenb. 16, 15), d. h. die Geistesrüstigkeit, welche stets bereit ist zu den für ihre Überwindung erforderlichen Anstrengungen, sowie zu den dafür zu bringenden Opfern. Alle Erschlaffung in Sicherheit oder Sorglosigkeit ist damit ausgeschlossen. Als Vorbedingung dafür nennt sie die Nüchternheit (1. Thess. 5, 6. 1. Petr. 5, 8), d. h. die Geistesklarheit, welche sich stets der Gefahren, die uns bedrohen, und der daraus sich ergebenden Anforderungen bewußt bleibt. Dadurch ist jede Trübung derselben durch irdische Lust oder Sorge, wie jede unklare Exaltation, jeder leere Enthusiasmus, dessen man das Urchristentum so oft verdächtigt, ausgeschlossen. Die apostolische Paräneſe setzt voraus, daß der Gläubige zu allen Anstrengungen und Opfern fähig und bereit ist, welche zur Bewährung seines Christenlebens von ihm gefordert werden. Sie kann dies aber, weil im Heilsstande die ausreichenden Motive dafür gegeben sind, und weil es darum im Grunde nur des Bleibens im Glauben bedarf, der, wie er den Eintritt in den Heilsstand vermittelt hat, so auch den Fortbestand desselben gewährleistet. Gerade deshalb aber kann der Christ sich seiner fortschreitenden Bewährung nie als einer eigenen Leistung bewußt sein, sondern nur als des Werkes der im Heilsstande wirksamen Gnade. Gott ist es, der das gute Werk, das er in ihm angefangen hat, fortführt und vollendet, er wirkt in ihm das Wollen und Vollbringen (Phil. 1, 6. 2, 13).

Daher muß mit der Wachsamkeit stets verbunden sein das Gebet (Mark. 14, 38. Kol. 4, 2. Eph. 6, 18), dessen Erhörung der Gläubige ja im Gnadenstande von vornherein gewiß ist. Dabei ist freilich zunächst immer an das Gebet um das gedacht, was uns zu unserer Bewährung not tut. Aber es sind damit keineswegs die Gebete um das, was wir fürs irdische Leben bedürfen, ausgeschlossen, die ja Jesus ein für allemal durch die Aufnahme der Bitte um das tägliche Brot ins Vaterunser legitimiert hat (Matth. 6, 11). Dazu kommt, daß gerade leidvolle Schicksale und der Druck der Not vielfach zu den Versuchungen gehören, welche das Christenleben bedrohen, deren Hinwegnahme also schon behufs der Bewährung in der Anfechtung erfleht werden darf. Auch

1. Kor. 10, 13 wird vorausgesetzt, daß Gott der Versuchung ein rechtzeitiges Ende machen muß, damit wir sie ertragen können, d. h. bewährt daraus hervorgehen. Petrus fordert mit einem Psalmwort auf, alle Sorge auf Gott zu werfen (1. Petr. 5, 7); und Paulus lehrt, jede Sorge damit zu überwinden, daß man seine Wünsche und Anliegen im Gebet einfach vor Gott kund werden läßt (Phil. 4, 6). Jeden Leidenden, welcher Art auch sein Leiden sei, weist Jakobus an, zu beten (5, 13). Als Paulus freilich den Herrn immer wieder bat, ein quälendes leibliches Leiden von ihm zu nehmen, hieß ihn der Herr sich mit seiner Gnade begnügen; aber er ließ ihn auch erfahren, daß die Kraft dieser Gnade umso reicher empfunden wird, je schmerzlicher man den Mangel eigener Kraft fühlt (2. Kor. 12, 8 ff.). Der Fall ist typisch dafür, daß auch, wo die erbetene Gabe nicht gegeben wurde, das Gebet doch durch eine höhere für das innere Leben erhört wird. Wo aber das Gebet auf die Förderung dieses direkt gerichtet ist, versteht sich dem Gläubigen die Erhörung von selbst, weil er ja nur erbittet, was Gott an ihm ohnehin verwirklichen will und was zu empfangen ihn das gläubige Gebet sicher fähig macht. Solchem Gebet hat schon Jesus ganz unbedingt und direkt Erhörung verheißen (Joh. 15, 7). Auch die Fürbitte seiner Gemeinden nimmt Paulus oft genug für seine Errettung aus der Gefangenschaft und die glückliche Ausführung seiner Pläne in Anspruch, die aber freilich immer nur dazu dienen sollten, seine Wirksamkeit für ihr geistliches Gedeihen zu fördern. Seine Fürbitte für die Gemeinden, wie all ihre einzelnen Glieder, deren Wohl er auf seinem Herzen trägt (2. Kor. 11, 28 f.), geht natürlich, soweit sie in seinen Briefen hervortritt, immer zunächst auf ihr geistliches Wohl; aber Johannes erbittet seinem geliebten Cajus doch auch direkt gute Gesundheit (3. Joh. 2), und Jakobus zweifelt nicht, daß Gott das Gebet des Glaubens, das über den Kranken gesprochen wird, erhören werde (Jak. 5, 14 f.).

Eins aber ist dem Gebet des Gläubigen ganz eigentümlich, das ist seine Verbindung mit der Danksagung (Phil. 4, 6). Allen Gebeten für seine Gemeinden schickt Paulus voran die Danksagung für das, was Gott bereits an ihnen getan hat. Wie jede Festigung und Förderung im Christenleben nur in dem Maße erfolgen kann, in dem man immer mehr danken lernt für das in Christo empfangene Heil (Kol. 2, 7), so gründet sich auch alle Geistesrüstigkeit zum Gebet auf Danksagung (4, 2); denn die Dankbarkeit für das bereits Empfangene gibt immer neue Freudigkeit und Zuversicht zu dem Gebet, durch das allein man immer mehr empfangen kann. In Not und Trübsal kann dem Men-

schen, wie er nun einmal ist, die Erinnerung an all das Gute, was er empfangen und wofür er zu danken hat, leicht zurücktreten; aber das Bewußtsein der Heilswohltaten, die der Gläubige empfangen hat, muß demselben stets gegenwärtig sein (1, 12 ff.). Wie der Abfall von Gott damit begann, daß man Gott nicht mehr für seine Wohltaten dankte (Röm. 1, 21), so vollendet die Heilsoffenbarung ihr Werk der Wiederherstellung der Religion damit, daß sie uns in der Erfahrung ihrer Segnungen zu beständigem Dank gegen Gott (1. Thess. 5, 18) antreibt. Nicht im Gebet, das nur die erste Regung des religiösen Lebens ist, sondern in der Danksagung vollendet sich dasselbe. In dieser Danksagung werden wir uns immer aufs neue des höchsten religiösen Heilsgutes bewußt, des durch Christus uns geschenkten Seelenfriedens (Kol. 3, 15). Dieser Friede Gottes aber, welcher der natürlichen Vernunft schlechthin unbegreiflich bleibt, und die Erfahrung desselben bewahrt uns wieder in der Gemeinschaft mit Christo, d. h. in dem Heilsstande, sofern wir dann von selbst alles tun werden, damit wir in ihm, der uns jenes Gut verschafft hat und allein zu sichern vermag, verbleiben (Phil. 4, 7).

Wie die erste Gemeinde beständig in der Apostellehre, in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet blieb (Apostelgesch. 2, 42), so wird die Gemeinde der Gläubigen neben dem Gebet sich stetig der Gnadenmittel bedienen, die ihr zur Erhaltung und Förderung ihres religiösen Lebens gegeben sind (§ 14), weil sie weiß, daß jeder Fortschritt im Christenleben überhaupt von der immer neuen Vertiefung in den Quell des religiösen Lebens abhängt. Sie wird das Wort von Christo, das ihr immer wieder das in ihm uns gegebene Heil verkündigt, reichlich unter sich wohnen lassen (Kol. 3, 16); und diese Verkündigung wird wieder die Liederfülle wecken, in der sich der Dank für solche Gnadenwohltaten ausspricht (3, 16 f., vgl. Eph. 5, 19 f.). In diesem Kreislauf immer neuer Anregung zur Danksagung, die dann wieder zu immer neuem Verlangen nach dem uns durch Christum eröffneten Quell aller Gnade, zu immer treuerer Anwendung der Gnadenmittel unter zuversichtlichem Gebet um ihre verheißungsmäßige Wirkung führt, ist die Bewährung des Christenlebens gesichert. Die in der Berufung begründete Heilsgewißheit kann nie dadurch wankend gemacht werden, daß es zur Erlangung dieses Zieles noch der Bewährung des Christenlebens bedarf; denn wie jene Berufung auf keiner menschlichen Leistung der Vergangenheit beruhte, so ist auch diese Bewährung nicht von irgend welchen Leistungen der Zukunft abhängig, durch deren Unvollkommenheit sie wankend gemacht werden könnte.

Der Gläubige ist sich dessen bewußt, daß Gott ihm die Mittel gegeben hat, durch welche jene Bewährung herbeigeführt wird, weil Gott selbst bei ihrem Gebrauch sie wirkt. Er weiß, daß so lange er danach verlangt und auf dem gottgeordneten Wege sie zu erlangen strebt, ihm das Ziel der Bewährung nicht entgehen kann.

3. Von der Bewährung hängt es ab, ob der Einzelne zur Heilsvollendung gelangt oder nicht. Wie es für die Treue im Dienste Gottes nur einen Lohn gibt (§ 16, 5), so auch für die Untreue nur eine Strafe, die Ausschließung vom Heil. Alle Einzelgerichte über vorgekommene Untreue der Gläubigen können immer nur als göttliche Erziehungsmittel gedacht werden, die ihn vor diesem Ausgange bewahren sollen (1. Kor. 11, 32). Da die Bewährung selbst aber nur eine Wirkung der göttlichen Gnade ist, so bleibt auch die Heilsvollendung der Bewährten eine reine Gnadengabe Gottes (Röm. 6, 23., 1. Petr. 3, 7). Hiernach scheint die Entscheidung darüber, ob der Einzelne zu diesem Ziel gelangt, zwar nicht vom Glauben abzuhängen, der ja selbst eine göttliche Gnadenwirkung ist, aber von dem Verbleiben in dem durch ihn vermittelten Heilsstande, das nur möglich ist, wenn er die in diesem Stande wirksame Gnade fortdauernd in sich wirken läßt. Paulus nennt das das Verbleiben bei der Güte Gottes im Gegensatz zum selbstgerechten Hochmut, der notwendig zum Ausschluß aus der Heilsgemeinschaft führt (Röm. 11, 20 ff.). Die Christen sollen sich prüfen, ob sie im Glauben sind und in der Lebensgemeinschaft mit Christo stehen, weil davon ihre Bewährung abhängt (2. Kor. 13, 5). Ausdrücklich sagt Johannes, daß unsere Freudigkeit im Gericht von dem Stehen im Heilsstande abhängt, in dem wir nicht anders wie der bereits zur Herrlichkeit eingegangene Christus in der Lebensgemeinschaft mit Gott stehen inmitten der Welt, die durch ihren Unglauben sich davon ausschließt (1. Joh. 4, 17). Alle Warnungen des Hebräerbriefs vor dem Abfall setzen doch voraus, daß das eine, was not tut, das Festhalten an dem ist, was unseren Heilsstand begründet hat.

Damit scheint im direkten Widerspruch zu stehen, daß überall in der Schrift das Gericht, in welchem über unser definitives Schicksal entschieden wird, als ein Gericht nach den Werken erscheint. So schon Matth. 16, 27, wie in allen Aussprüchen Jesu, in welchen die Heilsvollendung von der Treue im Dienste Gottes, von der Liebesübung, ja selbst von unseren Worten (12, 36 f.) abhängig gemacht wird (vgl. auch Joh. 5, 29). Ebenso heißt es 1. Petr. 1, 17, daß selbst der von den Gläubigen als Vater Angerufene seine Kinder unparteiisch richtet nach eines jeg-

lichen Werk; 1. Joh. 2, 17, daß nur der, welcher den Willen Gottes tut, bleibt, wenn die (gottlose) Welt zu Grunde geht; Offenb. 20, 12 f., daß die Toten gerichtet werden nach ihren Werken. Aber auch Paulus hält diese Urnorm der göttlichen Gerechtigkeit (Röm. 2, 6) nicht nur hypothetisch für den Zustand, wo es noch kein Heil in Christo gab, sondern auch für das Gericht aufrecht, in dem Christus über das Endschicksal der Gläubigen entscheiden wird (2. Kor. 5, 10). Er sagt, daß es Gott verspotten hieße, wenn man annimmt, daß er nicht jeden ernten lasse, was er gesäet hat (Gal. 6, 7 ff.). Es hilft auch garnichts die bequeme Ausflucht, daß die Werke hier nur als Früchte und Beweise des Glaubens in Betracht kämen. Abgesehen davon, daß wenigstens in der ausgebildeten Heilslehre des Paulus (§ 16, 2) die Werke garnicht Früchte des Glaubens sind, sondern des im Heilsstande wirksamen Gottesgeistes, so erscheinen sie ja hier überall ausgesprochenermaßen als ein menschliches Tun, von dem das Heil zuletzt abhängt, während doch das Neue Testament sonst überall dieses Heil von seinem Anfang bis zu seiner Vollendung als eine Wirkung der göttlichen Gnade betrachtet. Allerdings aber ist der Natur der Sache nach der letzte Zweck aller göttlichen Heilsveranstaltungen, daß trotz der Sünde, von deren Bann der Mensch sich aus eigener Kraft nicht frei machen konnte, ihm ermöglicht werden sollte, den göttlichen Willen zu erfüllen. Die guten Werke bilden zwar in keiner Weise den Grund unseres Heils, sind aber doch gerade von Gott zuvorbereitet, damit wir in ihnen wandeln sollen (Eph. 2, 9 f.). Es kann also das Schicksal des Menschen zuletzt nur danach entschieden werden, ob bei ihm dieser Zweck erreicht ist oder nicht. Darum muß ihm immer wieder der ganze Ernst des göttlichen Gerichts vorgehalten werden, in dem die volle Erfüllung des göttlichen Willens gefordert wird, damit er nie nachlasse im Streben nach der Bewährung, d. h. im Gebrauch der Mittel, durch welche dieselbe von der göttlichen Gnade in uns gewirkt wird.

Aber die Erfahrung lehrt, daß die Bewährung des Gläubigen in den Werken immer mehr oder weniger unvollkommen bleibt. Es scheint dadurch jede Heilsgewißheit aufgehoben zu werden, weil er in einem Gericht nach der Norm der Werke niemals bestehen kann. Aber diese Schwierigkeit entsteht doch nur, wenn man die Aussprüche der Schrift als dogmatische Lehrsätze faßt, weil man in der Überlieferung solcher das Wesen der Offenbarung sieht. Tatsache ist, daß die Zeugen von dem Heil in Christo dieselbe nie gefühlt haben. Sie haben uns nie zu dem Wahne veranlaßt, als ob in diesem Erdenleben je unsere Bewährung eine schlechthin normale, unsere Werke absolut vollkommen

würden, und stellen dennoch ein Gericht nach den Werken in Aussicht. Aber sie wußten ja schon aus dem Alten Testament, daß auch das bundestreue Volk immer aufs neue die Gnade seines Gottes suchen mußte für seine Schwachheits- und Verfehlungssünden, und daß es dieselbe zu finden gewiß war. Unendlich sicherer noch muß dieselbe Gnade, die dem Gläubigen von vornherein als sündenvergebende wie als gebende entgegenkommt, doch im letzten Gericht bei dem treuen Gottesknecht zudecken, was sich noch von Mängeln an seiner Pflichterfüllung herausstellt. Ob er aber wirklich ein treuer Knecht war, das mußte sich doch an seinem Verhalten erproben, auch wenn dasselbe noch keineswegs absolut fehlerfrei war.

Damit ist ja der ausreichende Anlaß gegeben für ein Gericht nach den Werken. Ganz im Sinne eines solchen hatte Jesus gesagt: Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen (Matth. 5, 7), und zwar, wie aus dem Zusammenhang der Seligpreisungen unzweifelhaft hervorgeht, im letzten Gericht. Offenbar mit Bezug darauf sagt Jakobus: Das unbarmherzige Gericht ergeht über den, welcher nicht Barmherzigkeit geübt hat. Es rühmt sich Barmherzigkeit wider das Gericht (2, 13), d. h. sie tritt in ihm mit der triumphierenden Gewißheit auf, Barmherzigkeit zu finden, wie sie dieselbe geübt hat (vgl. Jud. 21). Ganz in demselben Sinne sagt 1. Joh. 3, 19 ff.: An unserem Lieben (wenn es ein Lieben in Tat und Wahrheit ist, vgl. 3, 18) erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit (und also im Heilsstande) sind. Wenn uns dann immer noch unser Herz mannigfacher Fehler und Versäumnisse anklagt und so unsere Heilsgewißheit wankend machen will, so werden wir dasselbe davon überführen, daß Gott größer ist als unser Herz, weil er alles kennt, also auch unser tiefstes Wesen, wie manches noch in der Erscheinung desselben ihm zu widersprechen scheint. Weil sich in dem Bleiben in der Liebe unser Bleiben in Gott und damit unser Bleiben im Heilsstande bewährt, haben wir Freudigkeit am Tage des Gerichts (4, 17). In beiden Stellen liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß Gott im Gericht zuerst das Herz ansieht, nicht um sich mit schwächlichen Gesinnungen zu begnügen, die sich im Leben nicht bewähren, sondern weil er in der Bewährung nicht auf die einzelne Leistung sieht, die immerhin unvollkommen sein mag, sondern auf die Wurzel, aus der sie hervorging.

Selbst der große Gnadenprediger hat von sich gesagt, daß all sein selbstloses Liebeswirken zum Heil der Menschen zuletzt nur die Absicht habe, dadurch für seine Person an dem Evangelium und allen in ihm

verheißenen Segnungen Anteil zu empfangen (1. Kor. 9, 23). Darin liegt doch, daß das nur geschehen kann, wenn er seine Berufspflicht voll erfüllt. Dennoch hat er ebenso gesagt, daß an den Haushaltern nur die Treue gesucht wird (4, 2), und daß er sich dieser Treue bewußt sein kann, auch wenn Gott noch keineswegs alles in seinem Verhalten normal findet (4, 4). Er hat nicht einmal gemeint, die religiöse Grundlage alles neuen Lebens, die vollkommene Aneignung Christi schon ergriffen zu haben, sondern nur im steten Streben danach begriffen zu sein (Phil. 3, 12 ff.); er hat die christliche Vollkommenheit nur in dem steten Streben nach dieser Vollkommenheit gesehen (3, 15 f.). Wenn er von der Erfahrung der Leidensgemeinschaft mit Christo in seinem Märtyrertode abhängig macht, ob er auch zur Auferstehung der Toten gelangen werde (3, 10 f.), so setzt er freilich voraus, daß nur die vollste Bewährung ihm die Heilsvollendung verschaffen kann; aber dieser Bewährung ist er schlechthin gewiß, weil er weiß, daß der ihm von seinen Gemeinden erflehte Beistand des Geistes ihm zu derselben verhelfen wird (1, 19). Auch er erfleht freilich dem in seiner Treue bewährten Onesiphorus noch die Barmherzigkeit Gottes im Gericht (2. Tim. 1, 18). So zuversichtlich er also am Abschluß seines Lebens auf Grund seiner Bewährung von dem gerechten Richter den Siegerkranz erwartet, welcher der bewährten Gerechtigkeit winkt (4, 7 f.), so wenig wird er damit leugnen wollen, daß auch er noch im Gericht der Barmherzigkeit Gottes bedarf, die alle seine Versäumnisse zudeckt.

Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß heidnische Sünden von vornherein vom Gottesreich ausschließen (1. Kor. 6, 9 f.), nicht weil sie gröbere Sünden sind als andere, sondern weil sie zeigen, daß der Mensch die Gnade, die uns Vergebung und neues Leben schenkt, noch garnicht aufrichtig gesucht und in Wahrheit gefunden hat, weil diese dieselben unbedingt abtun würde. Aber auch sonst kann sich unser Gnadenstand nur bewähren, wenn wir zu den großen Anstrengungen und schweren Opfern, die er fordert, allezeit willig sind; und dazu muß die Vorhaltung des Gerichts nach den Werken den steten Impuls geben. Gewiß ist diese Bewährung nicht Menschenwerk, sondern wird nur durch die Gnade in denen gewirkt, die sie unter Anwendung der Gnadenmittel und des Gebets in sich wirken lassen. Aber ebenso gewiß darf der Gläubige auf die göttliche Gnade trauen, die auch im letzten Gericht die Mängel seiner Bewährung zudeckt, wenn der Herzenskündiger ihn als den erkennt, der treu danach gestrebt hat. Jedes Nachlassen in diesem Streben im falschen Vertrauen auf jene Gnade würde eben die Voraussetzung desselben aufheben, und um das zu

verhüten, wird den Gläubigen eben das Gericht nach den Werken so ernstlich vorgehalten.

4. Die dem Gläubigen geordnete Entwickelung zum Ziel der Bewährung endet mit dem leiblichen Tode, mit dem darum die Entscheidung darüber, ob er zur Heilsvollendung gelangt oder nicht, unmittelbar gegeben ist (Hebr. 9, 27). Wohl kommt der Gläubige überhaupt nicht in ein Gericht (Joh. 3, 18), weil er ja im Glauben das Heil (das Leben), in dessen Anfang seine Vollendung mitgegeben, bereits besitzt. Über ihn braucht daher nicht erst entschieden zu werden, ob er das Heil erlangen soll oder nicht, während der Ungläubige schon gerichtet ist, sofern ihn sein Unglaube für Zeit und Ewigkeit vom Heil ausschließt. Aber im Lauf des irdischen Lebens bleibt für den Ungläubigen ja bis zum letzten Augenblick die Möglichkeit, sich zu bekehren, die selbst das Verstockungsgericht nicht ausschließt, sowie für den Gläubigen die Möglichkeit des Abfalls, gegen welchen ihn auch die Erwählungs- und Berufungsgnade nicht sichert (§ 15). Der Mensch muß daher die ihm geschenkte Lebenszeit nutzen, wie im Dienste Gottes (Joh. 9, 4), so auch zur Bewährung im Heilsstande. Wenn es Petrus als selbstverständlich voraussetzt, daß den vor Christo Verstorbenen noch Gelegenheit gegeben werden mußte, das von ihm erworbene Heil anzunehmen (§ 12, 5), so wird es noch heute ein religiöses Postulat bleiben, daß denen, welche hinwegsterben, ohne daß die vorbereitende Gnade alle Mittel an ihnen erschöpft hat, sie zur Bekehrung zu führen, noch nach dem Tode Gelegenheit gegeben wird, sich für oder wider das Heil zu entscheiden. Aber die Schrift sagt darüber nichts aus und will darüber nichts aussagen: denn wer auf diese Aussicht hin seine Bekehrung aufschieben wollte, für den würde jene Möglichkeit so wenig vorhanden sein, wie die Barmherzigkeit Gottes im Gericht für den, der daraufhin fortsündigen wollte. Sie kann es auch nicht; denn von dem Augenblick an, wo die Seele vom Leibe getrennt und damit den Bedingungen der Zeitlichkeit entrückt wird, hört für unsere Vorstellung die Möglichkeit einer Entwickelung und damit einer Heilsgeschichte auf. Für uns bleibt es darum unergründlich und soll es unergründlich bleiben, auf welchem Wege die Gnade Gottes auch dann noch die Mittel zur Bekehrung des Menschen finden kann.

Sicher ist nur, daß jenseit des Grabes für den Gläubigen nicht erst eine neue Prüfungszeit beginnen kann. Für ihn hat der Tod keine Schrecken mehr, weil ihm die Sünde vergeben ist, der Tod also nicht mehr die Strafe der Sünde ist, die ihn der Macht des Teufels über-

liefert (Hebr. 2, 14 f. 1. Kor. 15, 55 f.). Auch der Tod kann ihn nicht mehr von der Liebe Gottes scheiden (Röm. 8, 38), er ist für ihn sogut wie nicht mehr vorhanden (Joh. 6, 50. 8, 51 f.). Denn das wahre Leben, zu dem er hier schon gelangt ist, kann der Tod nicht aufheben (11, 25). Der Geist, den er empfangen hat, ist seinem Wesen nach lebenschaffend (1. Kor. 15, 45. 2. Kor. 3, 6), ein Geist des Lebens, von dem man naturgemäß Leben erntet (Röm. 8, 2. Gal. 6, 8). Denn in diesem seinem Geist wohnt ja Christus selbst in uns, der ewig lebende, in dessen Gemeinschaft der Gläubige nie mehr dem Schattenleben des Hades verfallen kann. Daß die vom Leibe getrennte Seele an sich einem solchen Schattenleben verfällt, liegt ja daran, daß nur durch das Organ des Leibes sie empfangend und wirkend mit der irdischen Welt im Zusammenhang stand, in deren Gütern allein sie ihr höchstes Gut fand. Nur wer in dem erhöhten Menschensohn und durch ihn in Gott ein Gut gefunden hat, das höher ist als alle irdischen Güter, nur wer hier schon empfangend und wirkend mit ihm in einem unauflöslichen Lebenszusammenhang gestanden hat, dessen wahres Leben bleibt von dem leiblichen Tode völlig unberührt.

Darum sagt Paulus, sich an diesen Abschluß des irdischen Lebens versetzend: Wenn Christus in euch ist, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, aber der Geist Leben um der Gerechtigkeit willen (Röm. 8, 10). Die äußere Folge der Sünde, wonach unsere irdische Leiblichkeit nicht mehr unmittelbar verklärt werden kann, sondern dem Tode verfällt (§ 7, 3), kann und soll durch die Erlösung nicht aufgehoben werden; aber das geistige Leben, das durch sie in uns gewirkt ward, ist, weil es ein gottwohlgefälliges geworden, ein Leben im vollen Sinne, das die Gewähr der Unvergänglichkeit in sich selber trägt. Es kann durch den leiblichen Tod nur von allen den Hemmungen und Trübungen befreit werden, denen es beständig ausgesetzt war, solange wir noch im Fleische lebten. Erst nun ist die Seele ganz bei Christo daheim (2. Kor. 5, 8), weil nichts, was sie in der irdischen Heimat noch von ihm abzog, sie mehr von ihm trennt. Sie ist mit ihm vereint (Phil. 1, 23), in dem sie schon hier ihr ein und alles hatte, weshalb ihr das Sterben nur Gewinn sein kann (1, 21). Ob man den Ort dieses Zusammenseins als das Totenreich denkt oder als das himmlische Paradies, bleibt sich natürlich gleich, da ja die vom Leibe getrennte Seele ebenso den Bedingungen der Räumlichkeit wie der Zeitlichkeit entrückt ist. Der Ausdruck, den Jesus (Luk. 23, 43) in dem Wort an den Schächer braucht (ganz gleichgiltig, wo und wie er sonst

etwa in jener Zeit gebraucht wurde), bezeichnet lediglich den Zustand der Seligkeit, der dem gottgeschaffenen Menschen ursprünglich eignete, der durch die Sünde verloren ging und in der Heilsvollendung wiederhergestellt wird. Diese Seligkeit denkt Paulus so viel höher als alle Seligkeit, die wir schon hier in der Lebensgemeinschaft mit Christo finden, daß er selbst den Wunsch, der schmerzlichen Katastrophe des Todes überhoben zu werden, sowie den Wunsch, seinen Gemeinden noch länger zu dienen, willig opfert, wenn er durch den leiblichen Tod unmittelbar in denselben eintreten kann (2. Kor. 5, 8. Phil. 1, 21. 23). Es ist eine völlig willkürliche Behauptung, daß diese Seligkeit nach Paulus nur den Märtyrern bestimmt sei, da es in der Natur der Sache liegt, daß die Apostel, welche noch die Parusie zu erleben hofften, nur ganz gelegentlich auf diesen Zwischenzustand reflektieren konnten.

Als ein Schlaf wird derselbe nur bezeichnet, sofern er durch die Auferstehung dereinst wieder aufgehoben werden soll (1. Kor. 7, 39. 11, 30, vgl. Matth. 9, 24). Die widerspruchsvolle Vorstellung einer Zwischenleiblichkeit in diesem Zustande gründet sich lediglich auf eine Mißdeutung der Stelle 2. Kor. 5, 1. 3. Derselbe kann nur als ein Zustand seliger Ruhe vorgestellt werden, in dem der Mensch von allen Mühen und Leiden des irdischen Lebens ausruht (Offenb. 14, 13). Sofern der Trieb zum Empfangen und Wirken der Seele ihrem Wesen nach innewohnt, kann derselbe erst voll befriedigt werden, wenn die Seele (durch die Auferweckung des Leibes) in einen neuen Weltzusammenhang eintritt. Aber das Warten darauf, das ohnehin, nachdem sie von den Bedingungen der Zeitlichkeit gelöst ist, nicht mehr empfunden werden kann, vermag die Seligkeit der vollendeten Gemeinschaft mit Christo nicht mehr zu trüben, die für sie den Genuß des höchsten Gutes einschließt. Weitere Aufschlüsse über das Leben in dem Zwischenzustand gibt uns die Schrift nicht. Wem die in ihr klar vorliegenden nicht genügen, der zeigt damit nur, daß er in der Gemeinschaft durch Christum mit Gott das höchste Gut noch nicht gefunden hat, daß er also der Heilsvollendung, soweit sie mit dem Tode bereits eintritt, überhaupt nicht fähig ist.

5. Die letzte Vollendung ist freilich die leiblose Fortdauer der Seele im Sinne der Schrift noch nicht, wie sie es für die jüdisch-alexandrinische Philosophie sein mußte, welche den Leib für einen Kerker der Seele hielt und darum für eine Hemmung ihres wahren Lebens. Schon im späteren Judentum, das die alttestamentliche Religion

treuer bewahrte und nicht durch hellenische Einflüsse auflöste, taucht die Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung auf. Aber in ihrer volkstümlichen Form, wie sie der Pharisäismus repräsentierte und von den phantastischen Vorstellungen spätjüdischer Apokalypsen unberührt blieb, erzeugte sie nur die Vorstellung von einer Wiederherstellung in das irdische Leben, durch die man der Teilnahme an der letzten (irdischen) Vollendung Israels fähig werden sollte. In dieser Form bestreitet sie Jesus ausdrücklich (Mark. 12, 24 f.), indem er die Auferstehung als den Eintritt in ein engelgleiches, den Bedingungen des irdischen entrücktes himmlisches Leben faßt, und darum offenbar als Wiederbekleidung der Seele mit einer neuen Leiblichkeit denkt. In diesen Sinne hat Jesus seine Auferstehung geweissagt, weshalb die Jünger noch nicht verstehen konnten, was damit gemeint sei (9, 10). Erst durch die Erscheinungen des Auferstandenen wurden sie dessen gewiß, daß auch sein der Erde nicht mehr angehöriges himmlisches Leben ein leibliches sei, das Paulus nur in einem von der himmlischen Herrlichkeit verklärten Leibe sich vorstellen kann (Phil. 3, 21), wie er ihn bei Damaskus gesehen zu haben gewiß war. Es gibt also bereits (in Christo) ein himmlisches Leben in verklärter Leiblichkeit, wenn es auch, soweit es das unserige werden soll, noch mit Christo in Gott, d. h. in seinem Ratschluß, verborgen ist (Kol. 3, 3). Wir wissen, daß, falls unsere irdische Leiblichkeit (im Tode) aufgelöst werden sollte, d. h. wenn wir vor der Wiederkunft des Herrn sterben sollten, wir bereits eine himmlische Leiblichkeit besitzen, die uns schon in Christi Verklärungsleib bereitet ist, auch wenn wir denselben erst bei der Parusie empfangen (2. Kor. 5, 1). Denn durch die Auferstehung Christi ist es ein für allemal sichergestellt, daß es eine Totenauferstehung in diesem Sinne gibt (1. Kor. 15, 12). Die göttliche Allmacht, die ihn auferweckt hat, wird auch uns auferwecken (6, 14) infolge unserer Lebensgemeinschaft mit ihm (15, 21 f.); der Leib, der der Einwohnung des heiligen Geistes gewürdigt ist, kann nicht auf ewig dem Tode verfallen, sondern muß einst wiederbelebt werden (Röm. 8, 11).

Wenn in den apostolischen Briefen die Aussicht auf diese Auferweckung nur bei einzelnen konkreten Anlässen hervortritt, so liegt das daran, daß die Gemeinde im großen und ganzen noch die Parusie zu erleben hoffte; aber sie gehört zu den Fundamentallehren des Christentums (Hebr. 6, 2, vgl. Joh. 6, 39 f.). Sie ist nicht aus zeitgenössischen Vorstellungen herübergenommen, weder aus dem philosophierenden Judentum, das sie garnicht kennt, noch aus dem pharisäischen, welches Jesus bestreitet, sondern sie gründet sich auf die Heilstatsache der

Auferstehung Christi und ist darum ein wesentliches Moment der neutestamentlichen Heilsoffenbarung. Ihr liegt die durch die ganze Schrift hindurchgehende Voraussetzung zu Grunde, daß es für den geschöpflichen Geist ein Leben im vollen Sinne nicht geben kann ohne Leiblichkeit. Leben kann sich nur im Wirken beweisen, und für den geschöpflichen Geist, der nicht selbst der Urquell von allem ist, gehört zum Wirken ein Organ, durch welches er mit der ihn umgebenden Welt, sei es die diesseitige oder eine jenseitige, empfangend und wirkend in Beziehung steht. Es ist merkwürdig, daß die moderne Anschauung, der an der apostolischen Predigt kaum etwas so anstößig ist, als die Auferstehung des Leibes, sich die Seligkeit im Jenseits so gern hauptsächlich als die Wiedervereinigung mit unseren Lieben vorstellt, obwohl doch eine solche ohne die Befähigung dazu durch das Organ einer neuen Leiblichkeit kaum vorstellbar ist.

Für die Menge der Gläubigen, welche noch die Wiederkunft des Herrn zu erleben hoffte, war der Übergang in die neue, für das himmlische Leben bestimmte Leiblichkeit garnicht so schwer vorstellbar. Die mit der Wiederkunft eintretende Umwandlung der Weltgestalt, welche Matth. 19, 28 mit einer Wiedergeburt verglichen wird, mußte ja auch ihre Leiblichkeit verwandeln (1. Kor. 15, 50 ff. 2. Kor. 5, 4). Gerade dafür war das Wunder, das an dem aus dem Grabe auferstandenen irdischen Leibe Christi vorgegangen war (§ 13, 1), das naheliegende Vorbild. Dagegen erregten schon die ersten Todesfälle in der jungen Gemeinde zu Thessalonich die Frage, wie es mit denen werden würde, welche inzwischen gestorben seien (1. Thess. 4, 13 f.). Paulus verweist sie darauf, daß der wiederkehrende Christus sie zuerst auferwecken werde, um sie mit den Überlebenden in seine Herrlichkeit einzuführen (4, 15 ff.). Aber den Gläubigen aus den Hellenen war gerade diese Vorstellung einer Wiederbelebung des durch die Verwesung aufgelösten Leichnams in der Auferstehung völlig unzugänglich, ja geradezu antipathisch (Apostelgesch. 17, 32. 1. Kor. 15, 35).

Paulus sucht dieselbe ihrem Verständnis näher zu bringen durch eine Analogie aus dem Naturleben. Wie das Samenkorn verwest, damit ein neues Pflanzengebilde daraus hervorgehe (vgl. schon Joh. 12, 24), so muß der irdische Leib verwesen, damit er jener neuen Leiblichkeit Platz machen könne. Aber wie nur die bestimmte Pflanze, deren Samenkorn verwest, aus ihm hervorwächst, so ist es die Leiblichkeit des individuell bestimmten Menschen, welche in dieser neuen Leiblichkeit zur Erscheinung kommt (1. Kor. 15, 36 ff.). Trotzdem ist diese durchaus anderer, ja entgegengesetzter Art wie die im Grabe verweste.

Die Möglichkeit davon sucht Paulus wieder an den verschiedenen Arten von Leibern anschaulich zu machen, die es im Himmel und auf Erden gibt (15, 39 ff.). Ihm stand auf Grund von 1. Mos. 2, 7 fest, daß die aus dem in den Erdenstaub eingegangenen göttlichen Lebenshauch entstandene lebendige Seele diesen zur irdischen Leiblichkeit organisiert habe. Er schloß daraus, daß so auch der den Gläubigen geschenkte lebenschaffende Geist jene neue himmlische Leiblichkeit organisieren werde (15, 44 ff.). So konnte dieselbe, während unsere irdische Leiblichkeit immer noch vielfach hemmend und trübend auf das von jenem Geist erzeugte neue Geistesleben einwirkt, erst ganz Organ des Geistes werden. Von der Beschaffenheit dieser himmlischen Leiblichkeit, für die es uns an jeder erfahrungsmäßigen Analogie fehlt, konnte Paulus natürlich auch durch keine Offenbarung eine bestimmte Vorstellung erhalten. Er sucht sie sich und den Lesern in ihrem Gegensatz zu der irdischen anschaulich zu machen an dem Wesen des Geistes, dem die Unvergänglichkeit, die Kraftfülle und die Herrlichkeit eignet (15, 42 ff.), weil die von ihm organisierte Leiblichkeit naturgemäß auch seine Eigenschaften an sich tragen muß. Insbesondere bei der Herrlichkeit denkt er an den überirdischen Lichtglanz, in dem Gott im Alten Testament zu erscheinen pflegte (Röm. 9, 4), in dem ihm der erhöhte Christus als das Bild Gottes erschienen war (2. Kor. 4, 4. 6), und der auch der Leiblichkeit der Auferstandenen eignen mußte, wenn sie sein Bild an sich tragen sollten (Röm. 8, 17. 29 f. 1. Kor. 15, 49). Sie denkt er gleichsam als die himmlische Materie, aus der im Gegensatz zu aller irdischen der Auferstehungsleib gebildet ist (Phil. 3, 21).

Den Zustand der Auferstandenen bezeichnet die Schrift als das ewige Leben. Dabei ist aber nicht nur an eine endlose Fortexistenz gedacht, sondern an ein Leben, wie Gott es lebt (1. Petr. 4, 6), also ein vollkräftiges, wirkungsfähiges, das alle Gaben und Kräfte, die dem individuellen Menschen verliehen sind, zu voller Entfaltung bringt. In ihm erst kann sich die dem Menschen ursprünglich bestimmte Weltbeherrschung verwirklichen (Röm. 5, 17. 1. Kor. 4, 8), die nun als ein Mitherrschen mit Christo erscheint (2. Tim. 2, 12). Da aber jene Gaben und Kräfte individuell verschiedene sind, so ist auch eine verschiedene Stellung im Reich der Vollendung nicht ausgeschlossen (Mark. 10, 37. Matth. 19, 28). Gleich sind die Vollendeten einander nur in der sündlosen Vollkommenheit, die in der Offenbarung Johannis durch die weißen Kleider abgebildet wird, mit welchen sie angetan sind (Offenb. 19, 8). Weil aber mit der Sünde in der neuen Welt auch das Übel, das ihre Folge ist, aufhört, so hat dort alles Leid und alle

Not ein Ende (Offenb. 7, 16 f. 21, 4 f.); selbst der Gegensatz von Arbeit und Ruhe hat aufgehört in der ewigen Sabbatfeier, die dem Volke Gottes bereitet ist (Hebr. 4, 9). Für die ungetrübte Seligkeit dieses Lebens hat die Schrift keinen begriffsmäßigen Ausdruck; sie stellt dieselbe dar unter Bildern, welche dem Höhepunkt irdischer Freuden entlehnt sind (Matth. 8, 11. Mark. 14, 25. Offenb. 19, 9), oder faßt sie zusammen in den Begriff der Herrlichkeit (1. Petr. 5, 10. Hebr. 2, 10), welche die Vollendeten mit Christo teilen (1. Petr. 4, 13. 5, 1. 4).

Aber der eigentliche Mittelpunkt derselben bleibt doch immer das, was in der wahren Religion zunächst erstrebt wird, die vollendete Gottesgemeinschaft, das unmittelbare Gottschauen (Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14. Offenb. 22, 4) von Angesicht zu Angesicht (1. Kor. 13, 12). Selbst Johannes, bei dem für den Gläubigen mit dem Gottschauen in Christo das ewige Leben bereits diesseits beginnt, hofft noch auf eine letzte Vollendung. Zwar haben wir keine Vorstellung von derselben; aber das eine wissen wir, daß wir Gott schauen werden, (nicht mehr nur, wie er sich in Christo offenbart hat, sondern) wie er ist, und daß in diesem Gottschauen sich erst unsere Gottähnlichkeit ganz vollenden wird (1. Joh. 3, 2). In ihren glänzendsten Bildern vom himmlischen Jerusalem, d. h. von der Endvollendung, welche die Offenbarung zeichnet, ist der Grundgedanke immer wieder diese vollendete Gottesgemeinschaft. Gott macht Wohnung inmitten der Vollendeten (7, 15), er ist ihre Sonne, in deren Glanz ewiger Tag ist (21, 23. 25. 22, 5). Ihre Hauptaufgabe bleibt, mit den Engeln Gott zu preisen, wie es die Repräsentanten der vollendeten Gottesgemeinde in den Gesichten der Offenbarung tun (vgl. auch Phil. 2, 10).

Hier wird auch klar, warum die Heilsvollendung nur denen zu teil werden kann, die bis zum Ende nach diesem religiösen Ziel gestrebt haben. Die übrigen sind ja von ihr nicht durch irgend ein Strafedikt ausgeschlossen, weil sie um irgendwelcher Verfehlungen willen diese Seligkeit nicht erlangen sollen, sondern weil dies Ziel für die, welche nicht danach gestrebt haben, garkeine Seligkeit sein würde. Freilich ist ebenso klar, daß eine Seligkeit, in der man irgend etwas anderes als den eigentlichen Mittelpunkt betrachtet, sei es die Vereinigung mit seinen Lieben oder die Gemeinschaft mit allen großen Geistern der Vergangenheit, keine Schriftverheißung für sich hat.

§ 19. Die Kirche und das Gottesreich

1. Jesus war nicht gekommen, eine Kirche, d. h. eine Gemeinschaft des religiösen Lebens zu begründen. Er wollte in seinem Volke das Gottesreich verwirklichen, in dem das gesamte Volksleben in all seinen Beziehungen ausschließlich durch die Gottesherrschaft bestimmt sein sollte, und hat darum seine Wirksamkeit bis zuletzt auf das Volk als Ganzes erstreckt. Er hat nichts getan, um seine gläubigen Anhänger aus der großen Volksgemeinde auszusondern und sie zu einer engeren Gemeinschaft zu verbinden. Auch der Kreis der Zwölf, den er durch den täglichen Umgang mit ihnen und seine zeitweise ihnen ausschließlich gewidmete Wirksamkeit für ihre spätere Aussendung erzog (Mark. 3, 14), war keineswegs dazu bestimmt, der Grundstock einer solchen, eines „neuen Israel", wie man wohl sagt, zu werden. Erst in dem Zeitpunkt, wo Jesu der Gedanke immer näher trat, daß das Volk sich seinen Zielen versage, und die Vollendung seines Werkes durch seinen Tod werde hindurchgehen müssen (§ 11, 4), hat er die Sammlung einer Messiasgemeinde, d. h. einer geschlossenen Gemeinschaft seiner Gläubigen inmitten der großen Volksgemeinde Israels (5. Mos. 23, 2. 3. 31, 30) in Aussicht genommen (Matth. 16, 18. 18, 17). Damit war freilich sein letztes Ziel keineswegs aufgegeben; denn von diesem engeren Kreise aus konnte allmählich die ganze Volksgemeinde für den Glauben an ihn gewonnen und so das Gottesreich in ihr verwirklicht werden.

Es war hiernach ohne Frage nur die Ausführung des Willens Christi, den Petrus sowohl in dem Verheißungswort Matth. 16, 18, wie in der Aufforderung Joh. 21, 15 ff. lesen konnte, wenn er am Pfingstfest die neugewonnenen Jünger Jesu in Jerusalem durch die Taufe zu einer geschlossenen Gemeinschaft vereinigte (Apostelgesch. 2, 38. 41). Diese Gemeinschaft war nicht, wie die Volksgemeinde Israels, durch Bande des Blutes verbunden, sondern durch das Band der Jüngerschaft, das alle ihre Glieder mit ihrem erhöhten Herrn und Messias verband, und durch die Anteilnahme an dem ihnen in der Taufe mitgeteilten Geist. Es war eine Brüdergemeinde, sofern sich

all ihre Glieder bewußt waren, Kinder ihres himmlischen Vaters und damit untereinander Brüder geworden zu sein. Aber es war keine besondere Religionsgemeinschaft, da ja all ihre Glieder am Tempel- und Synagogenkult teilnahmen (Apostelgesch. 2, 46. Jak. 2, 2), was natürlich nicht ausschloß, daß sie daneben ihre besonderen Erbauungsversammlungen hielten. Vor allem aber hofften sie ja immer noch auf eine Gesamtbekehrung Israels, mit welcher sie dann wieder in die große Volksgemeinde aufgehen mußten, in der sich dieses Gottesreich im Sinne Jesu verwirklichte.

Anders wurde es auch durchaus nicht, als sich allmählich in Palästina und den Nachbarländern verschiedene solcher Jünger- oder Brüdergemeinden bildeten (Apostelgesch. 15, 14. 16, 5), die sich aber durch dieselben Bande, welche ihre einzelnen Mitglieder verbanden, zu einer großen Gemeinde vereinigt wußten (9, 31). Ebensowenig dadurch, daß zu ihr auch mehr oder weniger Gläubige aus den Heiden hinzutraten, da ja Israel längst gewohnt war, daß sich ihm auch Proselyten aus den Heiden anschlossen, sei es zur Kultusgemeinschaft im weiteren Sinne, sei es zur Aufnahme in die Volksgemeinde, um an allen Vorrechten und Verheißungen derselben Anteil zu nehmen. Nur über die keineswegs so leicht zu lösende Frage, unter welchen Bedingungen dieselben in die Gemeinde der Gläubigen aus Israel aufgenommen werden sollten, konnten Meinungsdifferenzen entstehen (vgl. Kap. 15).

Anders wurde es erst, als auf einer Missionsreise, welche Paulus in Begleitung des Barnabas unternahm, und welche zunächst ausdrücklich nur den Synagogengemeinden in der Diaspora galt (13, 5), sich herausstellte, daß die Juden im großen und ganzen das Evangelium verwarfen und die Heiden es begierig annahmen. Durch seine Erfolge auf dieser Reise ist Paulus zu dem Bewußtsein gekommen, daß er speziell zum Heidenapostel erwählt und berufen sei. Die durch ihn hier und auf seiner zweiten großen Missionsreise gestifteten Gemeinden der Gläubigen hatten mit der Volksgemeinde Israels garnichts mehr zu tun, auch wenn sich ihr mehr oder weniger Gläubige aus Israel anschlossen. Schon Jakobus hatte es auf Grund einer prophetischen Verheißung so aufgefaßt, daß in ihnen Gott sich ein neues Volk, das seinen Namen trage, erwählt habe (15, 14). Für die ehemaligen Heiden bezeichnete der Name einer Gemeinde die Volksversammlung, welche zu irgendwelchen bürgerlichen Zwecken zusammentrat (19, 32. 39). Ihn übertrug Paulus zunächst auf die Erbauungsversammlungen, zu welchen die Gläubigen aus den Heiden entweder alle, die es an einem

Orte gab, zusammenkamen (1. Kor. 11, 18. 14, 28. 35), oder der engere Kreis derer, die sich in einem einzelnen Hause versammelten (1. Kor. 16, 19. Röm. 16, 5). Von ihnen ging der Name über auf die Gemeinschaften selbst, die in diesen Versammlungen repräsentiert waren, und die nun als die Gemeinde der Thessalonicher (1. Thess. 1, 1) oder als die Gemeinden Galatiens bezeichnet wurden (Gal. 1, 2). Auch diese Gemeinden waren, wie einst die Volksgemeinde Israels (4. Mos. 16, 3), und wie die Gemeinden in Judäa (1. Thess. 2, 14), jede eine Gemeinde Gottes, die Gott sich zu seinem Eigentum erwählt hatte, wie die in Korinth befindliche (2. Kor. 1, 1) oder die in Kenchreä (Röm. 16, 5). Das erst waren eigentliche Religionsgemeinden. Aber sie alle fühlten sich zu einer großen Gemeinschaft verbunden, die nun den ungläubigen Juden wie den Hellenen gegenüber eine neue Religionsgemeinschaft bildeten (1. Kor. 10, 32). Die Gemeinde war zur Kirche geworden.

2. Die Kirche ist schon als gottangehörige, wie alles Gott Angehörige *heilig*, zumal sie ja aus lauter Heiligen im Sinne von § 16, 4 besteht (Phil. 1, 1. Kol. 1, 2). Denn alle ihre Glieder sind Erwählte Gottes, wie eben ihre Berufung, die sie veranlaßte, sich taufen zu lassen, zeigt (§ 15, 4). Was von den Erwählten der jüdischen Diasporagemeinden Kleinasiens gilt (1. Petr. 1, 1), gilt natürlich jetzt auch von der Kirche im ganzen: sie ist das auserwählte Geschlecht, das heilige Volk, wie es einst Israel war (2, 9). Mit Christo, der der Jüngergemeinde seine Gnadengegenwart verhieß (Matth. 18, 20), macht Gott selbst Wohnung in ihrer Mitte (Joh. 14, 23); es erfüllt sich an der Kirche die alte Verheißung Israels 3. Mos. 26, 11. So wird sie der Tempel Gottes (2. Kor. 6, 16, vgl. 1. Petr. 2, 5. 4, 17), was Paulus sich noch näher dadurch vermittelt, daß der Geist Gottes in ihr Wohnung macht (Eph. 2, 22. 1. Kor. 3, 16). Als der Tempel Gottes ist sie aber von selbst heilig in allen ihren Gliedern (3, 17). Auch das eheliche Verhältnis, in dem die alttestamentliche Gemeinde zu ihrem Gott stand, wird auf das Verhältnis der Kirche zu Christo übertragen. Wie schon der Täufer sich als den Freund des Bräutigams bezeichnet, der dem Messias die Braut geworben hat (Joh. 3, 29); wie Paulus sagt, er habe einem einzigen Manne, Christo, eine reine Jungfrau (zur zukünftigen Ehe) verbunden, so heißt Offenb. 22, 17 die Kirche die Braut, die beim Hochzeitsfest des Lammes als vollendete Gemeinde ihm als sein Weib verbunden wird (19, 7 f. 21, 2. 9). Wenn Paulus das Verhältnis der Ehegatten untereinander nach dem Vorbilde des Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde geregelt haben

will, so sagt er ausdrücklich, Christus habe sich aus Liebe für sie hingegeben, um sie durch die Taufe von jeder Schuldbefleckung zu reinigen und so sie zu einem seiner Liebe würdigen Gegenstande zu weihen (Eph. 5, 25 ff.).

Alle Glieder dieser heiligen Kirche bilden aber eine organische Einheit, wie die Glieder eines Leibes (1. Kor. 12, 12), in der jedes nach seiner individuellen Begabung dem Ganzen dient (12, 7 ff., vgl. Eph. 4, 7 ff.), der ganze Leib aber Christo (1. Kor. 12, 27). Später hat Paulus mit Vorliebe Christum als das Haupt dieses Leibes gedacht (Eph. 4, 15 f. Kol. 1, 18), nicht nur in dem Sinne eines Oberhauptes, welches alle Glieder beherrscht (Eph. 1, 22, vgl. 1. Kor. 11, 3), sondern insofern, als alle Glieder ihre organische Einheit nur besitzen, weil und so lange sie mit dem Haupte verbunden sind. Denn diese organische Einheit der Kirche ist durch die Lebensgemeinschaft aller einzelnen Glieder mit Christo vermittelt (Röm. 12, 5). Da diese aber dadurch zu stande gekommen ist, daß sie alle in der Taufe seinen Geist empfangen haben, so kann auch dieser als die Einheit der Gemeinde vermittelnd gedacht werden (1. Kor. 12, 13). Ein Leib kann ja immer nur einen Geist haben (Eph. 4, 4), dementsprechend, wie nur ein Herr ist, an den alle seine Glieder glauben, und auf den sie getauft sind, nur ein Gott und Vater, der über allen ist und durch sie wirkt und in ihnen wohnt (4, 5 f.). Andrerseits kann auch die gemeinsame Teilnahme aller Glieder an dem ihnen im Herrnmahl dargereichten Brote, sofern es die Anteilnahme an dem in den Tod gegebenen Leib Christi bewirkt, als ihre organische Einheit vermittelnd gedacht werden (1. Kor. 10, 16 f.).

Selbstverständlich kann es nur eine solche Kirche geben, nämlich die, welche durch die von Gott vorher erwählten Zeugen (Apostelgesch. 10, 41) begründet ist, die Jesus schon zur Aussendung bestimmt (Mark. 3, 14) und der erhöhte Christus ausgesandt hat (1. Kor. 1, 17). Ihr spezieller Beruf war ja, Gemeinden zu gründen (1. Kor. 3, 10, vgl. Gal. 2, 7 f.) durch die Verkündigung von Christo. So wenig es in einem Anderen Heil gibt (Apostelgesch. 4, 12), so wenig kann es ein anderes Fundament der Gemeinde geben (1. Kor. 3, 11) als Christum, den Gott ein für allemal zum Eckstein bestimmt hat (Matth. 21, 42. 1. Petr. 2, 6). Die Apostel haben durch die Verkündigung von ihm dieses Fundament gelegt; Christus aber bleibt der Eckstein, auf dem sich nun der heilige Tempel der Kirche erhebt, in dem jeder Stein mit ihm zusammengefügt ist (Eph. 2, 20 f. 1. Petr. 2, 4 f.). Dieses Evangelium von Christo ist aber für alle Völker bestimmt (Matth, 28, 19,

vgl. Mark. 13, 10), es wird in der ganzen Welt verkündigt (Kol. 1, 6. 23); seinem ökumenischen Charakter entspricht auch der ökumenische Charakter der Kirche. So wird die Kirche Gottes die Trägerin der Wahrheit in der Welt, ihre gefestigte Unterlage, auf der sie ruht, durch welche die evangelische Heilswahrheit eine in ihrer Dauer gesicherte Existenz gefunden hat (1. Tim. 3, 15). Schon Jesus hat ihr einen unerschütterlichen Bestand zugesagt (Matth. 16, 18).

Alle diese Aussagen setzen freilich voraus, daß alle durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommenen Glieder gläubig waren, d. h. Christum als den einigen Herrn und Heilsmittler anerkannten und infolgedessen die Wirkungen des Geistes voll erfahren hatten. Diese Voraussetzung war aber eine berechtigte, sofern es in den Verhältnissen des apostolischen Zeitalters schwerlich denkbar war, daß irgendwelche äußeren Umstände jemand veranlassen konnten, sich taufen zu lassen; der Anlaß dazu also nur in dem von Gott in der Berufung gewirkten Glauben gefunden werden konnte. Dennoch hat Paulus schon von falschen Brüdern geredet, die auf Nebenwegen in die christliche Brüdergemeinde eingedrungen waren (Gal. 2, 4), und Johannes von solchen, die später ausgeschieden waren, weil sie ihr nie wahrhaft angehört hatten (1. Joh. 2, 19). Die, welche der Gemeinde eine grundstürzende Irrlehre brachten, konnten unmöglich in Wahrheit zu ihr gehören. Dazu gehörten auch die Verkündiger eines fleischlichen Libertinismus, welche sich für Propheten ausgaben und es nicht waren (Offenb. 2, 20), deren Auftreten in der Gemeinde 2. Petr. 2, 1 durch den typischen Vorgang des Auftretens der Pseudopropheten in Israel erklärt wird. Nicht irgendwelche Mängel des Glaubens (1. Thess. 3, 10) haben den Apostel zu der Annahme geführt, daß es auch Glieder in der Gemeinde gebe, die nicht erwählt seien (vgl. § 15, 5); aber die Erfahrung, daß manche Gemeindeglieder vom Glauben abgekommen und all ihr religiöses Interesse auf inhaltleere Streitfragen abgelenkt war. Dennoch zählt er sie, offenbar wegen ihrer Berufung in der Taufe, noch zu dem Hause Gottes (2. Tim. 2, 20), in dem es auch hölzerne und tönerne Gefäße geben müsse. Aber auch abgesehen davon konnte Paulus, der die in der Taufe gesetzte Heiligkeit durch den Geist erst mehr und mehr verwirklicht werden läßt, indem derselbe die Gläubigen allmählich reinigt von allem, was dieser Heiligkeit noch nicht entspricht (§ 17, 2), sich am wenigsten verbergen, wie wenig seine jungen heidenchristlichen Gemeinden bereits tatsächlich waren, was sie kraft ihrer Heiligkeit sein sollten. Mit dem Fortschritt der Heiligung in den Einzelnen durch das Wachstum ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo mußte sich dann

ja die organische Einheit der Gemeinde von selbst mehr und mehr verwirklichen.

Aber ein Brief wie der Epheserbrief, dessen ausgesprochener Zweck ist, durch die Ermahnungen zur Eintracht die Gemeinden vor dem Eindringen eines widerchristlichen Geistes zu sichern (4, 1 ff.), zeigt, daß es sich hier nicht nur um die Einigkeit in der Liebesgesinnung, sondern um die Einheit der Kirche in dem Sinne handelt, wonach sich ein und dasselbe Wesen der Kirche in allen Einzelnen und allen Gemeinden verwirklicht. Aus den drei ersten Kapiteln dieses Briefes, welche diesen Ermahnungen voraufgeschickt werden, erhellt, daß ein wesentlicher Anlaß dazu das Fortbestehen der Unterschiede der judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden war. Jene Unterschiede waren in der Tat so schwerwiegende, daß ihre Überwindung und Ausgleichung erst im Laufe der Entwickelung erfolgen konnte, wie es bereits deutlich im Hintergrunde der Ermahnungen Röm. 15, 5—9 liegt. Die große Kollekte für Jerusalem, zu der sich Paulus einst verpflichtet hatte (Gal. 2, 10), die er so nachdrücklich in allen seinen Gemeinden betrieb, und die er so feierlich mit den Deputierten der Gemeinden nach Jerusalem überbrachte, daß er selbst durch die daselbst ihm drohenden Gefahren sich davon nicht abbringen ließ, war keineswegs ein bloßes Liebeswerk, sondern von hoher kirchenpolitischer Bedeutung. Man braucht nur 2. Kor. 9, 12 ff. zu lesen, um sich zu überzeugen, daß Paulus dieselbe im vollsten Maße würdigte.

Die Motivierung, mit der Jakobus einst die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz zugestand (Apostelgesch. 15, 14 ff.), zeigt klar genug, daß er die große Heidenkirche im Grunde noch als ein zweites Gottesvolk neben dem in der Gemeinde der Gläubigen aus Israel entstandenen betrachtete, also sich dieser Einheit im paulinischen Sinne noch durchaus nicht bewußt war. Auch die Einheit des Evangeliums von Christo, auf welches die Kirche gegründet war, konnte an sich diesen Unterschied noch nicht aufheben. Jede unbefangene Vergleichung des Jakobus- und Johannesbriefes mit den paulinischen zeigt klar genug, daß dasselbe durchaus nicht von vornherein ein so einheitliches und einhelliges war, wie es dies allein hätte bewirken können. Ebensowenig aber wie ihre Einheit war ja auch die Allgemeinheit der Kirche schon von Anfang an verwirklicht. Gewiß war es keine leere Übertreibung, wenn Paulus nach seiner Weltkarte das Evangelium bereits in der ganzen Welt verkündigt dachte (Kol. 1, 6. 23, vgl. Röm. 1, 8); aber wieviel doch noch zu tun übrig blieb, um den ökumenischen Charakter der Kirche zu verwirklichen, lehrt die Missionsgeschichte.

Nach alledem werden die apostolischen Aussagen über das Wesen der Kirche nicht anders aufzufassen sein, als die über das Wesen der Wiedergeburt und Heiligung (§ 17, 1. 2). Nicht erst durch die Einführung der Kindertaufe, nicht erst durch die geschichtlich gewordenen, durch verschiedene Auffassungen des Evangeliums oder verschiedene nationale Charakterzüge veranlaßten Spaltungen der einen Kirche ist es gekommen, daß die empirische Kirche dem Wesen der Kirche so wenig entspricht. Jene Aussagen sind und bleiben eben Glaubensaussagen. Paulus hat sich nicht durch eine Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche oder irgendwelche anderen dogmatischen Klauseln darüber hinweggetäuscht, daß das Wesen der Kirche sich ebenso erst allmählich verwirklichen kann, wie die Wiedergeburt und Heiligung. Aber er hat trotzdem den Glauben festgehalten an eine heilige, zu einer organischen Einheit verbundene, weltumfassende Kirche. Durch die Verkündigung von Christo war ja nicht nur ein Ideal gegeben, wie es im Grunde schon Israel besaß, nicht nur ein Anfang gesetzt, der auch unvollendet bleiben konnte, sondern ein Anfang, der vollendet werden mußte, weil er die Mittel zur Verwirklichung der Vollendung in sich trug. Genau in demselben Sinne hatte Jesus einst das Gottesreich als bereits gegenwärtig und doch noch zukünftig verkündigt (§ 17, 4).

3. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Kirche ihr Wesen nur durch dieselben Mittel verwirklichen kann, durch welche der Glaube und das Heilsleben im Einzelnen erzeugt und gefördert wird (§ 14), d. h. durch Wort und Sakrament. Die Kirche, in der das Wort rein und lauter verkündigt wird und die Sakramente dem Willen Christi gemäß gebraucht werden, ist zwar nicht die Kirche, in welcher ihr Wesen bereits vollkommen verwirklicht ist, aber die, in welcher es am ehesten verwirklicht werden kann. Darum blieb die durch die Predigt des Petrus gesammelte Urgemeinde, nachdem sie die Taufe empfangen, in der Apostellehre und im Brotbrechen (Apostelgesch. 2, 42). Soll aber dieselbe sich zu der weltumfassenden religiösen Gemeinschaft, d. h. zur Kirche erweitern, so muß das Wort weiter verkündigt werden, bis in allen Völkern der Glaube gewirkt ist, und sie durch die Taufe in die Jüngergemeinschaft aufgenommen sind (Matth. 28, 19). Wie Jesus selbst seine Heilsbotschaft durch Wunder und Zeichen bekräftigt hatte, so hatte er seinen ersten Jüngern, die er für die Verkündigung derselben erzogen, die darin sich manifestierende Gottesherrlichkeit verliehen (Joh. 17, 22, vgl. Mark. 6, 7. Matth. 10, 1), und Gott hat ihre

Predigt, wie die Apostelgeschichte zeigt, tatsächlich durch Wunder und Zeichen als sein Wort beglaubigt (Hebr. 2, 4). Wie er selbst aber alle seine Erfolge vom Vater erbeten und erlangt hat, so sollten auch sie dieselben vom Vater oder von ihm erbitten, und diesem Gebet in seinem Namen, d. h. in seinem Auftrage hatte er unbedingte Erhörung zugesagt (Joh. 14, 13 f. 15, 16). Darauf gründet Jesus die Verheißung, daß sie größere Werke tun würden als er, dessen Wirksamkeit durch die Bedingungen seines Erdenlebens beschränkt war (14, 12), daß sie ernten würden, wo er nur gesäet hatte (4, 37 f.).

War aber dadurch der Kreis der Gläubigen auch noch so weit ausgedehnt, so blieb es doch immer dabei, daß in der so begründeten Kirche das Wesen derselben erst mehr und mehr verwirklicht werden mußte. Die dazu erforderliche Tätigkeit hat Paulus im Anschluß an das Bild von einem Bauwerk Gottes (1. Kor. 3, 9) als die Erbauung der Gemeinde bezeichnet; und er wendet diesen Ausdruck zuletzt ohne ersichtliche Anknüpfung an jenes Bild auf jede Förderung des christlichen Lebens in der Gemeinde oder im Einzelnen an. Um nun die Heiligen, d. h. die Glieder der Gemeinde, zur Dienstleistung an dieser Erbauung des Leibes Christi in stand zu setzen, hat Christus zunächst der Gemeinde besondere Gabenträger verliehen (Eph. 4, 11 f.); aber Gott hat nach dem Maß, nach welchem Christus ein jedes mit einer besonderen Gabe beschenkt hat, jedem einzelnen Gemeindegliede die Gnade verliehen, an diesem Werk mitzuhelfen (4, 7). Das sind die Gnadengaben, welche Paulus 1. Kor. 12, 6—11 aufzählt, mögen es nun eigentliche Wundergaben oder wunderbare Steigerungen natürlicher Gaben sein. Es sind nach dieser Aufzählung (vgl. auch 12, 28 ff.) keineswegs nur solche, welche zur Wortverkündigung notwendig sind, sondern auch solche, welche zur Bezeugung derselben durch Wunderwirkungen dienen oder zur Mithilfe in der Gemeindeleitung und in der Armenpflege notwendig sind (vgl. auch Röm. 12, 6 ff.). Gerade die organische Einheit der Kirche als eines Leibes verlangte, daß jedes Glied seine besondere Gabe habe zur Befriedigung der verschiedenen Bedürfnisse des Leibes, weshalb keiner seine Gabe geringschätzen oder die des anderen überschätzen darf, da sie alle für den Leib gleich notwendig sind (1. Kor. 12, 14—25). Will man durch Gebet und Bereitung dafür nach höheren Gaben streben (12, 31), so kann der Maßstab dafür nur die Liebe sein (1. Kor. 13), d. h. die Frage, durch welche Gabe der Gemeinde zu ihrer Erbauung am meisten gedient wird (1. Kor. 14).

Natürlich wird auch alle Gemeindetätigkeit, wie alle Missionstätigkeit, nur Erfolg haben, wenn und weil derselbe erbeten wird; denn

alle Gaben dürfen nur als Gaben Gottes gebraucht werden, die er uns als seinen Haushaltern anvertraut hat (1. Petr. 4, 10 f.), und nur im Namen, d. h. im Auftrag Christi, der uns geheißen hat, Gott in Wort und Werk zu danken durch diese Tätigkeit (Kol. 3, 17, vgl. Eph. 5, 19). Zuletzt ist es doch Christus selbst als das Haupt der Gemeinde, der durch diesen gegenseitigen Dienst der miteinander verbundenen Glieder das Wachstum der Gemeinde zu ihrer Erbauung vollzieht (Kol. 2, 19. Eph. 4, 16). Paulus zweifelt nicht, daß auf diesem Wege die Gemeinde zur vollen Mannesreife gelangen (Eph. 4, 13 f.), d. h. ihr Wesen vollkommen verwirklichen kann und wird. Freilich wird dies erst am Ziel der Vollendung eintreten, weshalb die Gaben bis dahin fortdauern müssen (1. Kor. 13, 8 ff.). Daraus folgt nicht, daß es immer dieselben Gaben sein müssen, da ja jede Zeit ihre besonderen Bedürfnisse hat und darum auch besonderer Mittel zu ihrer Befriedigung bedarf. Gewiß ist nur, daß es der Gemeinde nie an Gaben und Kräften fehlen wird, um die von Gott dargereichten Gnadenmittel zum Aufbau der Gemeinde zu verwerten.

Trotzdem kann es natürlich im Lauf der irdischen Entwickelung nicht fehlen, daß die Sünde immer wieder in den Bereich der Gottesgemeinde eindringt. Schon Jesus hatte ja in Gleichnissen dargestellt, wie bei seiner reichsgründenden Tätigkeit immer wieder faule Fische mitgefangen werden und Unkraut unter dem Weizen aufwächst (Matth. 13, 47 f. 24—30). Er hatte ausdrücklich in denselben dem Versuch gewehrt, im Lauf der Entwickelung, in dem ja immer noch rechte Glieder des Gottesreichs zu schlechten und unechte zu echten werden können, dieselben voneinander scheiden zu wollen, weil es auf Erden keine Herzenskündiger gibt, welche diese Scheidung vollziehen könnten. Damit ist für immer der Gemeinde verboten, durch Ausscheidung ihrer unlauteren Glieder eine „Gemeinde der Heiligen" darstellen zu wollen. Denn, abgesehen davon, daß alle ihre Glieder erst in der Entwickelung zur vollen Heiligkeit begriffen sind, ist ja die ihrem Wesen als Leib Christi entsprechende spezifische Tätigkeit der Gemeinde eben darauf gerichtet, die einzelnen Glieder in dieser Entwickelung zu fördern und so auch ihre Mängel aufzuheben.

Dennoch muß der Gefahr, die in einzelnen Gliedern für die ganze Gemeinde liegt (1. Kor. 5, 6. Hebr. 12, 15), vorgebeugt werden. Schon Jesus hat der Gemeinde die Vollmacht erteilt, den unbußfertigen Bruder, nachdem alle Mittel der Ermahnung erschöpft sind, der Teilnahme an der christlichen Brudergemeinschaft für verlustig zu erklären, weil hier die Pflicht der Selbstbewahrung sogar der Liebespflicht zur

Rettung des Bruders die Grenze setzt (Matth. 18, 15—17). Ist damit derselbe von dem höchsten Heilsgut der Gemeinde, der Sündenvergebung, ausgeschlossen, so hat ja Jesus gerade für diesen Fall der Gemeinde, wie groß oder klein sie sei, die Erhörung ihres Gebets unbedingt zugesichert. Ihr Gebet vermittelt ebenso dem reuigen Bruder die Sündenvergebung, wie sie dieselbe dem unbußfertigen vorenthält (18, 18 f.). Schon seinen Zwölfen hatte Jesus die Geistesausrüstung dafür verliehen, welche sie befähigt, läßliche und Todsünden zu unterscheiden (Joh. 20, 22 f.). Paulus und Johannes fordern den Abbruch der geselligen Beziehungen mit solchen Gemeindegliedern, die sich durch grobe Sünden beflecken oder durch ihre seelenverderbliche Irrlehre anderen zur Verführung gereichen (1. Kor. 5, 11. 2. Joh. 10 f.), wenn damit auch die Versuche, sie zur Umkehr zu bewegen, nicht ausgeschlossen sein sollten (2. Thess. 3, 14 f.). Es kann freilich bis dahin kommen, daß alle derartigen Versuche (2. Tim. 2, 25 f.) sich als vergeblich erweisen und aufgegeben werden müssen (Tit. 3, 10 f.), daß die Gemeinde um ihrer selbst willen den Ausschluß aus der Gemeinde vollziehen muß (1. Kor. 5, 2. 13). Der Apokalyptiker lobt den Ausschluß seelenverderblicher Verführer und tadelt ihre Duldung (Offenb. 2, 2, vgl. 2, 14. 20); und in den Gemeinden, an welche der erste Brief Johannes gerichtet, waren sichtlich die Irrlehrer wie die Libertinisten zum Austritt aus der Gemeinde genötigt.

Allein wenn die Buße eingetreten, kann und soll die Wiederaufnahme der Sünder beschlossen werden (2. Kor. 2, 6 ff.). Selbst die schärfste Disziplinarmaßregel meint Paulus kraft seiner apostolischen Autorität verhängen zu können (1. Tim. 1, 20), obwohl er sie nur im Einklang mit der Gemeinde anwenden will und sie schließlich doch auch zur Errettung des Sünders führen soll (1. Kor. 5, 3 ff.). Für eine Kirchendisziplin, die sich ein Strafrecht über die sündigenden Gemeindeglieder anmaßt und vergißt, daß nach Christi Befehl, ehe nicht alle Mittel zur Wiedergewinnung des Sünders erschöpft sind, dieselbe nicht beginnen darf, hat das Neue Testament nirgends Anhaltspunkte geboten.

4. Wenn Jesus seine Zwölfe vor Rang- und Titelsucht warnte (Matth. 23, 8 ff.), so wollte er damit nicht ausschließen, daß er einem von ihnen oder ihnen allen in der Gemeinde eine hervorragende Stellung anweisen könne, sondern sie nur zu der Demut anleiten, welche die wahre Größe im Dienen sucht (20, 26 f.). Als ihn die beiden Zebedäussöhne um eine solche baten, hat er sie nicht ohne weiteres ab-

gewiesen, sondern ihnen nur gesagt, daß es nicht seine Sache sei, eine derartige Stellung zu verleihen, da sie nur denen zukäme, denen sie von Gott (durch die ihnen verliehene Begabung) bereitet sei (20, 23). Seinem Herzen stand ja Johannes am nächsten, aber auf Petrus hat er die größten Hoffnungen für die Begründung seiner Gemeinde wegen seiner Felsennatur (16, 18), d. h. wegen seiner natürlichen Begabung, gesetzt. Mag immerhin die Art, wie man später damit ihm die Schlüsselgewalt, d. h. das Gebieten und Verbieten dessen, was in der Gemeinde Hausordnung sein sollte oder nicht, übertragen glaubte (16, 19), den Sinn gewisser Bildworte Jesu nicht korrekt wiedergeben; eine hervorragende Stellung für die Gründungszeit der Gemeinde hatte er ihm damit ohne Frage angewiesen, was durch Joh. 21, 15 ff. augenfällig bestätigt wird. Aber eben weil er dieselbe auf seine individuelle Begabung gründete, ist ihre Übertragung auf die angeblichen Nachfolger Petri auf seinem Stuhl völlig ausgeschlossen. Auch die von ihm erwählten und zu seinen Zeugen herangebildeten Zwölfe hatten eine solche Stellung unbestritten in der Gemeinde wegen dieses ihres persönlichen Verhältnisses zu Christo.

Aber keineswegs hat Jesus ihnen ausschließlich die Verkündigung der Heilsbotschaft übertragen, sondern dieselbe nur durch ihre Berufung und Ausrüstung sicherstellen wollen. Nirgend legen sie sich irgendwelche ausschließende Vorrechte bei, selbst ein Petrus ermahnt die Ältesten der Gemeinden nur als ihr Mitältester und als der Zeuge der Leiden Christi (1. Petr. 5, 1). Erst der nachberufene Paulus ist im Kampf mit seinen Gegnern dazu gedrängt worden, die Eigenart der ihnen durch ihre Berufung gegebenen Stellung näher zu formulieren; aber er gründet sie, abgesehen von ihrem persönlichen Verhältnis zu Christo, ausschließlich auf die Gabe der Gemeindegründung durch die glaubenwirkende Verkündigung des Evangeliums (1. Kor. 3, 10. 9, 2), d. h. auf ihre Erfolge (Gal. 2, 8). Daher zählt er die Apostel immer als die ersten unter den Gabenträgern in der Kirche auf (1. Kor. 12, 28. Eph. 4, 11). Die berufsmäßige Verkündigung des Evangeliums hat auch er den Brüdern des Herrn und einem Barnabas nicht anders zugestanden wie den Uraposteln und sich selbst (1. Kor. 9, 5 f.), und die spezifische Tätigkeit seines Schülers und Gehilfen Timotheus hat er als die eines Evangelisten (Missionars) bezeichnet (2. Tim. 4, 5, vgl. Eph. 4, 11). Aber alle seine Briefe zeigen, wie er sich den Gemeinden und seinen Gehilfen gegenüber eine autoritative Stellung beigelegt hat, kraft welcher er ihnen im Namen, d. h. im Auftrage Christi Anweisungen erteilen konnte (2. Thess. 3, 6). Auch in dem Apostelamt

kann es, abgesehen davon, daß ihm nirgend festumgrenzte Vorrechte beigelegt werden, keine Nachfolger geben, da es sich auf ihre individuelle Begabung und ihre geschichtliche Stellung zu Christo gründete. Es dauert in der Kirche fort kraft der autoritativen Bedeutung ihrer Schriften (§ 4, 1) und bedarf keiner Erneuerung.

Es ist sehr bedeutsam, daß die Anfänge eines Gemeindeamts, d. h. der berufsmäßigen Übertragung gewisser Gemeindedienste an einzelne Personen sich garnicht auf dem Gebiet bewegen, auf welchem die Gemeinde als solche die Verwirklichung ihres Wesens vollzieht. Wie die Gemeindeerbauung dem freien Walten der Geistesgaben überlassen blieb (vgl. 1. Kor. 14), so auch ihre Reinigung von sie gefährdenden Gliedern der Gemeinde als solcher, wenn auch die Apostel hier wie überall das Recht, Weisungen zu erteilen, beanspruchen. Dagegen sahen die Apostel, in deren Händen bisher die gesamte Oberleitung der Gemeinde gelegen hatte, schon früh sich genötigt, für die Ausübung der Armenpflege selbständige Organe zu bestellen. (Apostelgesch. 6, 1—6). Aus diesen Siebenmännern scheint das spätere Diakonenamt hervorgegangen zu sein (1. Tim. 5, 8. Phil. 1, 1. Röm. 16, 1).

Völlig dunkel sind die Ursprünge des Ältestenamts, das in den judenchristlichen Gemeinden sich wohl von selbst bildete, wenn das Schisma der Messiasgläubigen in einer Synagogengemeinde dieselben nötigte, sich ihre eigenen Vorsteher nach Analogie der Synagogenältesten zu bestellen. In den heidenchristlichen Kreisen scheinen die Ältesten nach der Art ihres Berufs Bischöfe, d. h. Aufseher (Phil. 1, 1), genannt zu sein, vielleicht in Anlehnung an die gangbaren Formen der religiösen Genossenschaften im römischen Reiche. Jedenfalls entstand auch dies Amt lediglich aus den Bedürfnissen des Gemeindelebens heraus, nicht auf Grund einer irgendwie offenbar gewordenen göttlichen Anordnung. In der korinthischen und den galatischen Gemeinden gab es ein solches nicht, wohl aber in den makedonischen. Wenn Paulus Tit. 1, 5 seinen Gehilfen anweist, Presbyter einzusetzen, so erhellt schon aus den Qualifikationen, auf die er dabei sehen soll, und die lediglich durch das Urteil der Gemeindeglieder festgestellt werden konnten, daß diese die eigentlich Wählenden waren. Ihre Funktionen bezogen sich zweifellos zunächst auf das gesellschaftliche Leben der Gemeinden. Wenn es zuweilen scheint, als ob sie zugleich Seelsorger waren (Hebr. 13, 17), so erhellt aus Jak. 5, 14 ff. 1. Thess. 5, 12 ff. unwiderleglich, daß sie nur als die (wohl meist schon durch ihr Alter) Ehrwürdigsten in der Gemeinde dazu besonders geeignet schienen, daß aber an sich jedes Gemeindeglied die gleichen seel-

sorgerischen Funktionen üben konnte und sollte. So gab es in Ephesus eine Einrichtung, wonach ältere Witwen zur seelsorgerlichen Pflege der jungen Frauen förmlich bestellt waren (1. Tim. 5, 9 ff.).

Erst als sichtlich die Blütezeit der Geistesgaben vorüber war und die Gemeinde durch schwere Lehrverirrungen bedroht wurde, trat das Bedürfnis ein, die stetige Übung und normale Ausübung der Wortverkündigung dadurch zu sichern, daß man die Lehrtätigkeit mit dem Ältestenamt zu verknüpfen strebte, wie sichtlich Paulus in den Pastoralbriefen tut (1. Tim. 3, 2. Tit. 1, 9, vgl. auch 2. Tim. 2, 2). Aber auch dadurch entstand noch kein geistlicher Stand mit irgendwelchen Vorrechten; nur daß die Verpflegung durch die Gemeinde, welche Paulus nach dem Vorgange Jesu (Luk. 10, 7) für alle berufsmäßigen Verkündiger des Evangeliums beanspruchte (1. Kor. 9), nun auch ihnen zukam. Die Handauflegung bei ihrer Einführung (1. Tim. 5, 22) ist keine andere als die, welche die Armenpfleger empfangen, wenn man bei ihrer Einsetzung den Segen Gottes auf sie herabflehte (Apostelgesch. 6, 6), wie auf die Missionare, die keinerlei ständige Beamte waren (13, 3). Auch war damit noch keineswegs die Wortverkündigung auf Grund besonderer Geistesgaben ausgeschlossen, wie deutlich daraus erhellt, daß der Apostel sie auch in den Pastoralbriefen nur den Frauen untersagt.

Das Ältesten- oder Bischofamt ist, soviel wir wissen, noch im ganzen apostolischen Zeitalter ein kollegiales geblieben, das, wie es von der Gemeinde eingesetzt war, auch im Auftrage der Gemeinde geübt wurde. Die Disziplin über die Presbyter wird 1. Tim. 5, 19 ff. im Auftrag des Paulus von seinem Timotheus geübt. Hier war der Punkt, wo nach dem Hingang der Apostel und ihrer Schüler sich das Bedürfnis eines kirchenregimentlichen Amtes geltend machte, das allmählich, zusammen mit dem Übergang der Lehrtätigkeit auf das Gemeindeamt, die Umbildung des kollegialen Ältestenamtes in das monarchische Bischofamt in seinen verschiedenen Stufen herbeiführte. Das waren geschichtlich gewordene menschliche Ordnungen, denen man sich natürlich, wie jeder menschlichen Ordnung (1. Petr. 2, 13) um des Herrn willen unterzuordnen hat. Aber keine Hierarchie kann sich auf irgend ein Wort des Neuen Testaments berufen und kein geistlicher Stand auf apostolische Einsetzung. Nur die Verkündigung des Worts als solche, wie die Verwaltung der Sakramente, beruht auf göttlichem Befehl, weil sie zur Realisierung des Wesens der Kirche unentbehrlich ist.

5. Die Kirche ist keineswegs das Gottesreich, wie es Jesus in seinem Volk zu begründen gekommen war. Dieses sollte ja nicht das

Volk zu einer rein religiösen Gemeinde umgestalten; es sollte das gesamte Volksleben Israels in seinen staatlichen, gesellschaftlichen und Familienbeziehungen durch die religiöse Wiedergeburt des Volkes erneuern, so daß der Wille Gottes in all jenen Beziehungen zur Verwirklichung kam. Denn das ist die Vollendung der Religion, daß das religiöse Leben nicht eine für sich bestehende Seite, sondern die Seele des gesamten Lebens wird. Wenn Jesus seine Wirksamkeit auf Israel beschränkte (Matth. 15, 24) und die zwölf Apostel mit offenbarer Beziehung auf die zwölf Stämme Israels wählte (19, 28), so lag darin nicht, daß das Gottesreich auf Israel beschränkt bleiben sollte, da nach altprophetischer Verheißung, wenn erst in ihm das Heil verwirklicht war, die Völker von selbst kommen mußten, um sich der vollendeten Theokratie anzuschließen (Jes. 2, 2 ff.). Nachdem aber sein Volk sich Jesu an Haupt und Gliedern versagt hatte, nachdem auch gegen die Predigt der Urapostel, welche immer noch auf eine Verwirklichung des Gottesreichs in ihm gehofft hatten, das Volk im großen und ganzen sich immer mehr verstockt hatte, ist diese Hoffnung unerfüllbar geworden. Das Strafgericht Gottes, welches sein Volks- und Staatsleben auflöste, hat ihm definitiv das Urteil gesprochen. Damit ist Israel für immer seines heilsgeschichtlichen Berufs verlustig gegangen. Mochte man immer noch auf die Rettung eines Restes aus Israel (Offenb. 11, 13) oder selbst auf die endliche Gesamtbekehrung Israels als Volk hoffen (Röm. 11, 26); die Hoffnung auf eine Restitution Israels in seinen weltgeschichtlichen Beruf ist ein leeres Phantom, das sich auf eine falsche Auffassung vom Wesen der Weissagung gründet, deren buchstäbliche Erfüllung man verlangt.

Das Gottesreich, das Jesus nach prophetischer Verheißung begründen sollte und wollte, ist nicht verwirklicht worden und kann nicht verwirklicht werden. Nicht weil er oder die Propheten sich in ihren schwärmerischen Hoffnungen getäuscht haben, sondern weil die Erfüllung aller Gottesverheißungen abhängig bleibt von dem Verhalten derer, denen sie gegeben sind. Schon Jesus hatte die Möglichkeit in Aussicht genommen, daß das Reich Gottes von Israel genommen und den Heiden gegeben werde (Matth. 21, 43). Diese Möglichkeit hat sich verwirklicht. Der große Heidenapostel ist das Werkzeug gewesen, welches das Heil, das Israel verworfen hatte, den Heiden bringen sollte (Röm. 11, 11). Wohl sind die gläubigen Heiden damit dem edlen Ölbaum, dessen Wurzeln die Erzväter sind, eingepfropft (11, 16 ff., vgl. Eph. 2, 12 f. 19) und bilden nunmehr das wahre Israel (Offenb. 7, 3—8. 14, 1—3); aber jene ideale Theokratie mit ihren Verheißungen

und Segnungen hat mit dem empirischen Volk der Juden so wenig zu tun wie diese 144000 aus allen Stämmen (die damals garnicht mehr existierten), da diese nur die typische Bezeichnung des neutestamentlichen Gottesvolks sind. Mit dem Übergang des Gottesreichs auf das Gebiet der Völkerwelt ist die Kirche vorläufig die einzige Form, in der sich das religiöse Ideal in der Gemeinschaft verwirklichen kann. Das naturwüchsige Familien-, Gesellschafts- und Staatsleben der Heidenvölker bot nicht, wie das durch die göttliche Heilsoffenbarung begründete Volksleben Israels, die Anknüpfungspunkte für die Verwirklichung des Gottesreichs in der Völkerwelt. Unmöglich ist eine solche an sich natürlich nicht. Aber eine Kirche, die sich selbst mit dem Gottesreich identifizierte und damit an ihrem innersten religiösen Wesen Schaden gelitten hatte, wollte und konnte nicht mehr diese Aufgabe lösen.

Auf die Erreichung dieses Ziels weist trotzdem die neutestamentliche Prophetie hinaus wie die alttestamentliche. Wer das Wesen der Weissagung versteht und sie nicht mit der Wahrsagung verwechselt, der wird das Bild vom tausendjährigen Reiche, das Offenb. 20 gibt, nicht für einen phantastischen Traum des Propheten halten. Zu einer Zeit, in welcher die Gottfeindschaft in dem römischen Imperium ihren höchsten Gipfelpunkt erreicht zu haben schien, hat der Apokalyptiker gehofft, daß der wiederkehrende Christus dasselbe stürzen und, weil alle Macht des Satans dadurch vorläufig gebunden schien, mit seinen Treuen die Gottesherrschaft auf Erden verwirklichen werde. Dieses Christusreich konnte dann der priesterliche Mittler für die Verwirklichung des Gottesreichs unter den vom Evangelium noch nicht erreichten und noch nicht wider dasselbe verstockten Völker werden (20, 6). Es sollte für die Welt im großen und ganzen die Bedeutung gewinnen, die einst Israel zu haben bestimmt war. Daß Christus behufs der Aufrichtung und Beherrschung dieses Reiches auf die Erde herabkommt, ist eine in der Apokalypse durch nichts angedeutete Vorstellung; die königliche Herrschaft des erhöhten Christus dient hier wie überall nur dazu, die Gottesherrschaft zu verwirklichen. Aber ein Gottesreich auf Erden konnte nie die letzte Vollendung sein. Daher mißt ihm der Apokalyptiker nur die (natürlich schematische) Zahl von tausend Jahren zu, nach deren Verlauf mit dem Ansturm der von seiner Wirksamkeit noch nicht erreichten Völker an den äußersten Enden der Erde (20, 7 ff.) wider das Gottesreich die Endkatastrophe hereinbricht.

Die Voraussetzungen des Propheten haben sich nicht erfüllt, und darum ist sein Hoffnungsbild so wenig verwirklicht worden wie das der alttestamentlichen Prophetie. Aber er hat damit der Christenheit

ein Recht gegeben, zu beten und zu arbeiten für eine irdische Verwirklichung des Gottesreichs in der Völkerwelt. Wie weit die Kirche im stande sein wird, in einem einzelnen Volke oder in der Völkerwelt überhaupt dieses Ziel zu erreichen und so das Volksleben in vollem Sinne zu christianisieren, das hängt davon ab, wie weit sie in sich selbst das wahre Wesen der Kirche verwirklicht, und wie weit die Völkerwelt auf ihre Wirksamkeit eingeht. Jedenfalls kann dies Ideal nach den Bedingungen des irdischen Lebens, in welchem die Macht der Sünde zwar gebunden, aber nicht vernichtet werden kann, nur in relativem Maß erreicht werden; und niemals kann die Kirche das Gottesreich werden, oder, wie man gesagt hat, die Kirche in den Staat aufgehen.

Denn die Kirche ist und bleibt die Gemeinschaft des religiösen Lebens, in welcher es allein auf die Pflanzung, Pflege und Vollendung desselben abgesehen ist. Das Gottesreich aber umfaßt die Gesamtheit des menschlichen Lebens, das wirtschaftliche wie das nationale Leben, das gesellschaftliche wie das staatliche: es umfaßt Kunst und Wissenschaft, wie alle Formen menschlicher Kulturentwicklung und Naturbeherrschung. Dieses Gesamtleben kann sich nur in dem Maße zum Gottesreich ausgestalten, in dem es von religiösen Motiven getragen, nach religiösen Normen entwickelt, zu religiösen Zielen geführt wird, damit überall in ihm der göttliche Wille verwirklicht werde. Alle jene Momente des religiösen Lebens können aber nur erzeugt und gepflegt werden in der Kirche als der Gemeinschaft des religiösen Lebens. Sie bleibt der Herd, auf dem die heilige Flamme genährt wird, welche das Weltleben durchdringen, heiligen und verklären soll. Sie bleibt der Tempel Gottes, in dem Gott Wohnung macht, um von da aus seine Herrschaft auszubreiten über das gesamte Weltleben. Erst in dem himmlischen Gottesreich bedarf es keiner Kirche mehr (Offenb. 21, 22).

§ 20. Die letzten Dinge

1. Von der Zeit an, als Jesus sein Leiden den Jüngern voraussagte und die schweren Schicksale weissagte, die infolgedessen auch sie treffen müßten, verkündigte er ihnen seine Wiederkunft in Herrlichkeit (Mark. 8, 38). Er konnte ja nicht der von Gott gesandte Messias sein, wenn er nicht die verheißene Heilsvollendung wirklich herbeiführte. War sein Werk hier auf Erden durch die Sünde seines Volkes abgebrochen, so mußte er es von seiner Erhöhung aus fortführen. Wie ihn der Vater gesandt hatte, um sein Werk zu beginnen, so mußte er ihn noch einmal senden, um dasselbe zum Abschluß zu bringen, da es ja Gottes Heilswerk war und blieb, das durch den Messias vollendet werden mußte. Einst hatten die Propheten von einem Tage Jehovas geredet (Joel 2. Mal. 3, vgl. Hebr. 10, 25), an dem er kommen werde, Israel die Heilsvollendung zu bringen; und das konnte nur der Tag sein, wo dann bei seiner zweiten Sendung (Apostelgesch. 3, 20 f.) der jetzt im Himmel verborgene Messias in seiner Herrlichkeit offenbar wurde (1. Kor. 1, 6 f. Phil. 1, 6). Dann erst konnte sich die Weissagung Dan. 7, 13 erfüllen, nach der er wie ein Menschensohn kommen sollte in den Himmelswolken, um mit der Herrschaft über das vollendete Reich belehnt zu werden (Mark. 14, 62). Das Geleit der Engel Gottes (Matth. 25, 31) sollte nur beweisen, daß er dann nicht wieder in menschlicher Niedrigkeit kommen werde, sondern in göttlicher Herrlichkeit.

An diesem Tage war dann die prophetische Verheißung vollkommen erfüllt, jetzt erst war die verheißene Ankunft des Messias seine Gegenwart geworden (Jak. 5, 7. 1. Kor. 15, 23) oder die Gegenwart Gottes selbst in ihm (1. Joh. 2, 28). Daher nannte man diese Wiederkunft Christi mit technischem Ausdruck seine Parusie. Schon die alttestamentlichen Propheten hatten in Wahrheit nichts über die konkreten Modalitäten der ersten Erscheinung des Messias geweissagt, obwohl man gern später Andeutungen darüber in ihnen suchte. Ebensowenig

haben Jesus und die neutestamentlichen Propheten nach dem Wesen der wahren Weissagung irgend etwas über die Modalitäten seiner Parusie gewußt, sondern dieselbe nur unter den altprophetischen Bildern vorstellig gemacht. So viel war aber gewiß, daß dieselbe nicht, wie jene, dem Glauben allein wahrnehmbar sein konnte, sondern der ganzen Welt gleichzeitig kund werden mußte, wie schon Jesus es darstellt (Matth. 24, 27), da sie ja tatsächlich die Endentscheidung über das Schicksal der Welt herbeiführen sollte.

War Jesus aber wirklich der Messias gewesen, den Gott der Verheißung gemäß seinem Volke gesandt, so mußte Gott schon mit seiner ersten Sendung der Generation, der er ihn gesandt, die Heilsvollendung zugedacht haben. Jesus konnte daher nach der Weissagung, die er zu erfüllen gesandt war, nur annehmen, daß, wenn sein Werk durch die Schuld seines Volkes auf Erden abgebrochen war, Gott dasselbe doch noch durch seine zweite Sendung an dieser Generation vollenden werde. Es ist ganz vergeblich, mit exegetischen oder kritischen Gewaltmitteln die Tatsache fortschaffen zu wollen, daß Jesus der gegenwärtigen Generation seine Wiederkunft verheißen hat (Mark. 9, 1. 14, 62. Matth. 24, 34). Alle seine Parusiereden gehen von der Voraussetzung aus, daß seine Zuhörer noch im großen und ganzen seine Wiederkunft erleben werden (vgl. noch Joh. 14, 3. 21, 22). Es bleibt ja auch sonst geschichtlich völlig unerklärlich, daß die ganze apostolische Zeit dieselbe als unmittelbar bevorstehend erwartet hat (Jak. 5, 8 f. 1. Petr. 4, 5 ff. Hebr. 10, 25. 37. Offenb. 3, 11. 22, 20, vgl. 1, 3. 22, 10). Paulus hofft, mit der Mehrzahl der Gläubigen die Parusie zu erleben (1. Thess. 4, 15 f. 1. Kor. 15, 52) und hält an der Nähe der Wiederkunft fest, auch als ihm persönlich der Gedanke an seinen Märtyrertod näher und näher trat (Phil. 2, 17. 4, 5). Johannes ist sich bewußt, daß es bereits die letzte Stunde sei, und erwartet, mit seinen Lesern die Parusie zu erleben (1. Joh. 2, 18. 28).

Das schloß natürlich nicht aus, daß auch innerhalb dieses Zeitraums der Zeitpunkt der Endvollendung ungewiß blieb (Apostelgesch. 1, 7), daß der Tag der Wiederkunft plötzlich und unerwartet kommen sollte, wie der Dieb in der Nacht (Matth. 24, 43 f., vgl. 1. Thess. 5, 2. 2. Petr. 3, 10. Offenb. 3, 3). Bald wird ermahnt, ihn nicht zu früh zu erwarten, und sich nicht durch falsche Ankündigungen täuschen zu lassen (Luk. 17, 23., vgl. 2. Thess. 2, 2), bald, sich nicht durch seinen scheinbaren Aufschub beirren zu lassen (Luk. 12, 45., vgl. 2. Petr. 3, 9). Gerade diese Gewißheit der Nähe der Parusie, verbunden mit der Ungewißheit über den Zeitpunkt derselben, wurde für die apostolische Zeit

der stärkste Impuls zu der Wachsamkeit, ohne die es zur Bewährung des Christenlebens nicht kommen kann (§ 18, 2). Das beständige Leben in der Erwartung des kommenden Herrn sollte und konnte sie dazu befähigen, das persönliche Verhältnis zu dem von ihnen geschiedenen erhöhten Herrn fortzusetzen.

So gewiß es hiernach klar ist, daß die göttliche Fügung, wonach Jesus seine Wiederkunft unmittelbar nahe erwarten mußte, ihre besonderen Heilszwecke hatte, so gewiß ist es verkehrt, immer noch von einem Irrtum Jesu oder gar von seiner Selbsttäuschung in betreff der Erfolge seines Werkes zu reden. Wenn er Mark. 13, 32 sagt, daß die Bestimmung über den Tag seiner Wiederkunft selbst ihm unbekannt sei, so hat er sicher nicht geglaubt, daß Gott ihm, dem er doch sonst alle seine Heilsratschlüsse offenbarte, nur gerade diese Bestimmung vorenthalten habe. Vielmehr wird er sich gesagt haben, daß Gott ihm diese Bestimmung nicht offenbart habe, weil er dieselbe überhaupt erst sich vorbehalten habe. Damit war aber von selbst gegeben, daß Gott den Tag seiner Wiederkunft auch über die Zeitgrenze hinaus, innerhalb derer Jesus sie nach der Prophetie erwarten mußte, verschieben konnte, wenn es den Ratschlüssen seiner Gnade entsprach. War doch der ganze Ausgang seines irdischen Lebens ein Beweis dafür, daß, wenn das Verhalten der Menschen Gott verhinderte, auf dem zunächst beabsichtigten Wege sein Ziel zu erreichen, er auch andere Wege dazu wählen konnte.

Jesus hatte unter den vorliegenden Umständen erwarten müssen, daß nur wenige zum Heil gelangen würden (Matth. 22, 14, vgl. Luk. 12, 32), und daß, wenn das schon von dem durch die Heilsgeschichte vorbereiteten Volk Israel galt, er die Welt im großen und ganzen auch bei seiner Wiederkunft in sorgloser Unbußfertigkeit dahinlebend finden werde (Matth. 24, 37 ff., vgl. Luk. 18, 8). Zwar hatte er angesichts seines nahenden Todes auf das Jonaszeichen seiner Auferstehung hingewiesen (Matth. 12, 39) f.), das noch manchen zum Glauben an ihn führen werde (vgl. auch Joh. 8, 28). Die Apostel hatten mit der Predigt von dem Auferstandenen die Gesamtbekehrung Israels herbeizuführen gesucht (Apostelgesch. 3, 19 ff.); aber es war nicht gelungen. Was lag da näher als der Gedanke, daß Gott seinem ursprünglichen Heilsrat entgegen die Wiederkunft noch länger hinausschieben werde, um der Welt noch eine längere Bußfrist zu gewähren. Wenn Jesus einst nur daran gedacht hatte, daß seinen Jüngern, wenn sie vor Statthalter und Könige gestellt werden würden, Gelegenheit gegeben werden solle, auch Heiden von ihm Zeugnis abzulegen (Matth. 10, 18), so hat bereits Markus das dahin erweitert, daß noch vor der

Wiederkunft allen Völkern das Evangelium gepredigt werden müsse (13, 10. 14, 9); und daran hat unzweifelhaft auch der erste Evangelist bei dem den Jüngern von dem erhöhten Christus erteilten Auftrage (Matth. 28, 19) gedacht. Paulus läßt Gott das Zorngericht über Israel, das mit der Wiederkunft Christi kommen mußte, aufschieben, um sich Raum zu schaffen für die Berufung der Heiden durch das Evangelium (Röm. 9, 22 f.). Er hat es als eine ihm gewordene Offenbarung verkündet, daß, wenn die Fülle der Heiden eingegangen sei, Israel als Volk werde gerettet werden (11, 25 f.), worauf das Ende unmittelbar folgen müsse (11, 15). Freilich hat er trotzdem an der Hoffnung auf die Nähe der Parusie festgehalten (13, 11); aber wir wissen ja, daß er schon zu der Zeit, als er den Brief an die Römer schrieb, das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt sah (1, 8). Offenbar hoffte er damals noch, daß das Werk der Heidenmission mit den Riesenschritten, mit denen es begonnen, fortgehen, und, wenn es vollendet, Israel nach dem wunderbaren Gottesrat, dessen Erfüllung er von der Heidenmission erwartete, zur Nacheiferung gereizt, sich bekehren werde (11, 11. 13 f.).

Später freilich, als er vier Jahre lang im Gefängnis geschmachtet, sehen wir auch bei ihm diese Hoffnung sinken; und er kann nur noch mit Tränen so vieler gedenken, auf deren Bekehrung er einst noch gehofft hatte (Phil. 3, 18). Der Apokalyptiker sieht in den großen Gottesgerichten, die nach der Weissagung Jesu vor dem Ende über die Welt ergehen sollten wie die Wehen, aus denen die neue Zeit herausgeboren werde (Matth. 24, 6 ff., vgl. Offenb. 6, 8 f. 15 f.), die letzten Bußmahnungen Gottes an die Welt, von denen er freilich kaum mehr Erfolg erhofft (9, 20 f. 16, 9. 11. 21). Aber je mehr die Gemeinde ihrer Vollendung entgegenreifte, desto mehr mußte sie ja durch sich selbst eine wirksame Propaganda für den Glauben an Christum bilden (Joh. 17, 21. 23). Freilich traten auch in ihr je länger je trübere Erscheinungen zu Tage; aber gerade ihnen gegenüber heißt es 2. Petr. 3, 9. 15, daß der Aufschub der Parusie dazu dienen sollte, allen Zeit zur Buße und zur Errettung zu gewähren. Es komme nur auf die Christen an, durch rechtzeitige Buße das Kommen der Parusie zu beschleunigen (3, 12). Offenbar hat die Urgemeinde sich mit dem Gedanken, daß Gott der Welt noch eine längere Bußfrist gegönnt habe, über die Tatsache, daß die Parusie über die Grenze der damaligen Generation hinüber ausblieb, getröstet, und ist deshalb durch dieselbe an ihrem Glauben, daß Jesus der Messias sei, nicht irre geworden.

2. Wenn Gott selbst durch die zweite Sendung Christi die Endvollendung herbeiführt, so ist damit gegeben, daß dieselbe nicht auf dem Wege einer immanenten Entwickelung des von Christo begonnenen Werkes zu erwarten ist. Die Gleichnisse Matth. 13, 31 ff. reden nur von der Bestimmung des Gottesreichs, das ganze Volk zu umfassen und zu durchdringen, ohne daß einmal damit angedeutet, ob und wieweit dieselbe erreicht wird. Das Gleichnis Mark. 4, 26—29 schildert, wenn man es nicht willkürlich allegorisiert, lediglich die Selbständigkeit und Allmählichkeit seiner Entwickelung. Nichts ist gewisser, als daß Jesus nicht in unserem Sinne einen Weltsieg des Christentums in Aussicht genommen hat. Er hat nur auf die Gewinnung einer kleinen Herde gehofft, wie wir sahen, zu deren Errettung aus der Macht ihrer Feinde er wiederkommen sollte. Denn nichts war gewisser als daß, je mehr sich das Gottesreich zu verwirklichen begann, es desto stärker die Reaktion der gottfeindlichen Welt hervorrufen mußte (1. Joh. 3, 13). Schon in der Bergpredigt redete Jesus von den Verfolgern seiner Jünger (Matth. 5, 11); je mehr der Haß der Welt ihn traf, desto sicherer mußten ihn auch die Seinen erfahren (Joh. 15, 18 ff.). Markus betrachtet die von Jesu geweissagten Verfolgungen seiner Jünger als Vorzeichen des Endes (Mark. 13, 9—13), Petrus sieht in ihnen das Gericht anheben am Hause Gottes (1. Petr. 4, 17). Auch Paulus erwartet schwere Drangsale, die in der letzten Zeit den Gläubigen bevorstehen (1. Kor. 7, 26). Vor allem ist es ein Grundgedanke der Offenbarung Johannis, daß die Gläubigen zwar bewahrt bleiben von den Gerichten, die über die gottfeindliche Welt ergehen (7, 2 ff., vgl. 9, 4), daß ihnen aber noch eine große Trübsal (7, 14) in der letzten Verfolgungszeit bevorsteht.

Nicht an dem Fortschritt in der Entwickelung des Christentums, vielmehr an dem Fortschritt der Feindschaft gegen dasselbe, an der Entwickelung des Antichristentums haben Jesus und die Apostel die Nähe des Endes wahrzunehmen geglaubt. Jesus setzt Matth. 23, 31—36 unzweideutig voraus, daß das Gericht, welches am Ende eintritt, erst kommen kann, wenn die gegenwärtige Generation das Maß der Sünden ihrer Väter vollgemacht hat, d. h. wenn die Feindschaft gegen Gott und sein Heil ihren Gipfelpunkt erreicht hat, weil ja dann erst konstatiert ist, daß keine Hoffnung auf ihre Gewinnung für das Heil mehr übrig bleibt. Je mehr diese Feindschaft wächst, desto mehr können sich die Gläubigen mit der Nähe des Endes trösten. Auch damit sie sich selbst darauf rüsten, hat Jesus seine Jünger dazu angeleitet, die Zeichen der Zeit zu deuten (Luk. 12, 56 ff.), aus denen man

die Nähe des Endes erkennen kann. Daraus ergab sich der neutestamentlichen Prophetie die Aufgabe, aus diesen Zeichen der Zeit zu ermitteln, welche Stadien noch die Entwickelung der Gottfeindschaft zu durchlaufen hat, bis die Welt reif geworden ist zum Gericht. Die apokalyptische Prophetie, welche aus dem Stufengang dieser Entwickelung die Nähe oder Ferne des Endes zu enträtseln sucht, ist eine Art Philosophie der Geschichte, welche darum nicht als etwas der Religion des Neuen Testaments fremdes betrachtet werden kann, weil sie sich auch außerhalb des Christentums findet.

Jesus selbst ist damit vorangegangen. War seine wunderbare Errettung aus dem Tode und seine damit gegebene Erhöhung das letzte Mittel, das Gott seiner Zeit gegenüber anwandte, um das Volk zur Buße und zum Glauben zu bewegen (Matth. 12, 39 f., Joh. 8, 28), so war die Verwerfung und Verfolgung seiner diese Gottestat bezeugenden Boten das Zeichen, daß die Volksführer die Sünde ihrer Väter vollmachten, und das Gericht über sie kommen müsse (Matth. 22, 32—36). Wenn das Volk, durch falsche Messiasse verführt (24, 5), das Heil, das es in der Form, in der Jesus es bot, verworfen hatte, im Revolutionskampf nach seinem Sinne erzwingen wollte, so brach das Gottesgericht über dasselbe herein (24, 15—21), aus dem nur der wiederkehrende Messias die Seinen erretten konnte (24, 29 ff.). Daher sieht der Hebräerbrief in den Anzeichen des nahenden jüdischen Krieges das Herannahen des großen Herrntages (Hebr. 10, 25).

In einer Zeit, in welcher die Wirksamkeit des großen Heidenapostels an dem ungläubigen Judentum überall eine bewußte und energische Gegenwirkung fand (1. Thess. 2, 15 f.), hat Paulus in ihm bereits das Wesen der Gesetzlosigkeit wirksam gesehen (2. Thess. 2, 7), das sich noch unter dem Deckmantel des Eifers für Gott und sein Gesetz verbarg, aber bald zum völligen Abfall von Gott und dem seinen Willen verkündigenden Messias sich steigern mußte. Diesen Gipfel sah er erreicht, wenn der Mensch der Gottlosigkeit sich in den Tempel Gottes setzte (2, 3 f.), d. h. sich für den in seinem Messias kommenden Gott ausgab. Als das Werkzeug des Satan mit dessen übermenschlichen Kräften ausgerüstet (2, 9), mußte dieser Pseudomessias die römische Rechtsordnung, die den Apostel bisher noch so oft gegen den jüdischen Fanatismus geschützt hatte, niederwerfen (2, 6 f.); und wenn dann die Gottes- und Christusfeindschaft ihren Gipfelpunkt erreicht hatte, mußte die Parusie Christi dieser Parusie des Antichrist ein Ende machen (2, 8 f.).

Bald genug freilich zeigte sich, daß das ungläubige Judentum, das

auch Offenb. 2, 9. 3, 9 als Satanssynagoge bezeichnet wird, die Macht nicht besaß, aus sich jene letzte Personifikation der gottfeindlichen Bosheit zu erzeugen; und Paulus selbst ist nie mehr auf jene Kombination zurückgekommen, hat vielmehr zuletzt noch auf eine Bekehrung Israels als Volk gehofft (Röm. 11, 26). Dagegen war es später gerade die römische Weltmacht, die den Apostel jahrelang in Ketten und Banden gehalten und in den Greueln der neronischen Verfolgung, sowie in der Ermordung des Paulus und Petrus sich als die Trägerin der spezifischen Christusfeindschaft erwiesen hatte. Allerdings war der Christenverfolger Nero selbst endlich dem Tode verfallen, und mit dem Untergange des alten Juliergeschlechts schien dem römischen Imperium die Todeswunde geschlagen, von der es sich lange nicht erholen konnte. Als aber mit der Thronerhebung Vespasians und des Flaviergeschlechts diese Todeswunde geheilt war, da sah Johannes die Stunde gekommen, wo nach dem Ablauf der siebenköpfigen Herrscherreiche das Tier, d. h. das römische Imperium in dem letzten derzeitigen Sprossen des Flaviergeschlechts die höchste Personifikation der Christusfeindschaft erzeugen und damit die Endkatastrophe herbeiführen werde (Offenb. 13. 17).

Auch diese Kombination hat sich nicht erfüllt, da Domitian die Besorgnisse, die man vor ihm hegte, keineswegs rechtfertigte. Aber die Apokalypse selbst, die schon dem römischen Imperium die Macht des Pseudoprophetentums als zweites Tier zur Seite gehen läßt, kennt ja innerhalb der Gemeinde selbst eine satanische Pseudoprophetie, die sie zu heidnischem Libertinismus verführen will (2, 20—24). Schon 2. Petr. 2, 1 ff. wird von der Entwickelung des praktischen Libertinismus zum theoretischen (2, 17 ff.) die höchste Gefahr der Endzeit befürchtet, die auch Paulus in einem allgemeinen Sittenverderben nahen sieht (2. Tim. 3, 1 ff., vgl. Matth. 24, 11 f.). Johannes glaubte später in dem Auftreten (gnostischer) Irrlehrer geradezu die Pseudoprophetie der Endzeit und damit den Antichrist gekommen, aus dessen Erscheinen er das Gekommensein der letzten Stunde erschließt (1. Joh, 2, 18. 22. 2. Joh. 7).

Wir haben hier einen neuen Beweis, daß die Apostel selbst sich durchaus nicht scheuen, eine frühere Erwartung aufzugeben und in einer neuen Erscheinung die letzte Personifikation der Christusfeindschaft zu sehen. Wie frei dieselben zu diesen Zukunftserwartungen stehen, erhellt aus der Art, wie Johannes die zu seiner Zeit, wie er selbst sagt, bereits stehend gewordene Erwartung eines persönlichen Antichrist in dem Auftreten einer Mehrheit von Irrlehrern erfüllt sieht. Vergeblich suchen neuere Ausleger das dem klaren Wortlaut entgegen

immer wieder zu bestreiten, weil sie bereits jene Erwartung dogmatisiert haben. Das beruht natürlich wie die ganze dogmatisierende Auffassung der neutestamentlichen Apokalyptik, aus der sich ohnehin nur mit dem äußersten Zwange ein einheitliches Dogma von den endgeschichtlichen Hergängen herauspressen läßt, auf einer falschen Auffassung der neutestamentlichen Weissagung. Dieselbe ist so wenig wie die alttestamentliche Vorhersagung zukünftiger Ereignisse; aber sie konnte, wenn sie die in den Propheten durch göttliche Offenbarung gewirkten Zukunftshoffnungen in einer für ihre Gegenwart wirksamen Weise zu Trost und Mahnung aussprechen wollte, ihre Form nur den zeitgeschichtlichen Verhältnissen entnehmen. Mit dem Wechsel derselben mußte diese natürlich sich ändern genau wie bei den alttestamentlichen Propheten. Tatsächlich hat die gnostische Irrlehre so wenig wie die römische Weltmacht dem Christentum den letzten Kampf geboten. Die Christenheit hat völlig recht gehabt, wenn sie fortfuhr, die Zeichen der Zeit zu deuten und bald im Mohammedanismus, bald im römischen Papsttum, bald in der Revolution das Antichristentum seinem Gipfelpunkt zu sich entwickeln sah; irrig war nur, daß sie das für eine Deutung der Apokalypse ausgab. Welches wirklich der äußerste Gipfel der Christusfeindschaft sein wird, läßt sich natürlich erst entscheiden, wenn das Ende gekommen ist.

3. Mit dem großen Tage Jehovas sieht die alttestamentliche Prophetie überall das Gericht kommen über die Feinde Israels und alle Gottlosigkeit in seiner Mitte. Dieses Gericht war es, das Johannes der Täufer verkündigte, um Israel zur Sinnesänderung zu veranlassen, da der Messias natürlich zuerst alle der Heilsvollendung Unwürdigen aus dem Volke ausrotten mußte, um mit den übrigen das Reich aufzurichten (Matth. 3, 10. 12). Allein Jesus war nicht gekommen zu richten, sondern zu erretten (Joh. 3, 16 f.); an seinem Maß gemessen waren alle der Heilsvollendung unwürdig. Das messianische Gericht mußte aufgeschoben bleiben bis zur Vollendung seines Werkes (Matth. 13, 40—43. 49 f.). Diese Vollendung kam erst mit seiner Wiederkunft. In der Weissagung Jesu ist dieselbe von Himmelserscheinungen begleitet, die unzweifelhaft den Zusammenbruch der gegenwärtigen Weltgestalt mit sich führen (24, 29). Ein solches Weltende wird auch sonst von Jesu vorausgesetzt (5, 18. 24, 35); es liegt den Schilderungen der Parusie zu Grunde, welche dieselbe mit dem Hereinbrechen der Sintflut vergleichen (24, 37—42). 2. Petr. 3, 10 ff. wird dasselbe durch das Feuer des göttlichen Zornes herbeigeführt, da die Erde

durch die Verheißung 1. Mos. 9, 11 gegen eine neue Sintflut geschützt ist. Auch Paulus sieht die gegenwärtige Weltgestalt im Vergehen begriffen (1. Kor. 7, 31), und der Hebräerbrief redet von dem Ende, wo diese wandelbare Weltgestalt (1, 11 f.) zum letzten Male in Bewegung versetzt wird, um einer unwandelbaren Platz zu machen (12, 26 ff.). Es ist das die natürliche Folge davon, daß mit der Wiederkunft Christi die Endvollendung für die Gläubigen und damit die Endentscheidung darüber kommt, wer zu ihnen gehört. Endet damit die Entwickelung der Menschengeschichte, so endet mit ihr auch diese Weltgestalt, die ohne jene garnicht gedacht werden kann und nur für sie da ist. Schon darum kann es von der Wiederkunft Christi keine Vorstellung geben, die sich unseren durch den Gesichtskreis dieses Erdenlebens beschränkten erfahrungsmäßigen Anschauungen einreiht (§ 20, 1), da die Wiederkunft die Bedingungen dieses Erdenlebens überhaupt aufhebt. Aus den Schrecken des Weltuntergangs heraus, dem alle verfallen, werden nur die bewährten Gläubigen gerettet und um den wiederkehrenden Christus gesammelt, der sie in das Reich der Vollendung einführt (Matth. 24, 31, vgl. auch 1. Thess. 4, 17. Joh. 14, 3).

Die damit kommende Endentscheidung über das Schicksal der Menschen kann natürlich nur unter der Form eines Gerichts vorgestellt werden, in welchem alle Völker vor dem Richterthron Gottes oder Christi versammelt werden (Matth. 25, 31 f.), weil Gott durch ihn die Welt richten wird (Röm. 2, 16), der als der Heilsmittler auch die Entscheidung über Heil und Verderben herbeiführt. Wenn von einer Teilnahme der Apostel oder der Gläubigen überhaupt an diesem Gericht geredet wird (Matth. 19, 28. 1. Kor. 6, 2), so heißt das natürlich nur, daß jene Entscheidung von dem Verhalten der Menschen zu der Verkündigung der Apostel abhängt, und daß die Gläubigen bezeugen werden, wie es möglich war, durch das rechte Verhalten dazu zum Heil zu gelangen. Nur in diesem Sinne redet ja Jesus von der Beteiligung der Nineviten und der Königin von Saba am Endgericht (Matth. 12, 41 f.). Tatsächlich wird bei jener Endentscheidung nur definitiv konstatiert, was das Resultat der ganzen bisherigen Entwickelung gewesen ist. Denn der Gläubige, der das Heil bereits tatsächlich erlangt hat, kommt nicht in ein Gericht (Joh. 3, 18. 5, 24), und der Ungläubige hat sich durch seine Verwerfung des Heils von demselben ausgeschlossen (3, 18. 12, 31).

Daß die Endentscheidung mit diesem Entweder — Oder endet, schließt die Vorstellung aus, als ob irgendwie schließlich alle Menschen zum Heil gelangen. Die Vorstellung von einer solchen Apokatastasis

wird aber auch durch die neutestamentliche Lehre von der Erwählung ausgeschlossen, nach der immer nur Einzelne zum Heil erwählt sind (§ 15); sie widerspricht dem Worte Jesu von einer Sünde, die nicht vergeben werden kann (Matth. 12, 31 f.), d. h. von einer endgiltigen Verstockung wider das Heil, wie der Lehre des Hebräerbriefs von dem unwiderruflichen Abfall solcher, die das Heil bereits einmal empfangen hatten (Hebr. 6, 4 ff. 10, 26 ff.). Sie hebt die Grundvoraussetzung der Schrift auf, wonach jeder für sein definitives Schicksal verantwortlich bleibt und keinem das Heil aufgezwungen werden kann, was auch dem Wesen des Heils durchaus widerspricht. Stellen wie Joh. 12, 32. Eph. 1, 10 reden nur von der universellen Heilsabsicht Gottes; und wenn nach Röm. 11, 25 die Gesamtbekehrung Israels eintritt, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, so ist dabei nach der ganzen Intention jenes Abschnitts nur an die Völker als solche gedacht, was die Verstockung Einzelner wider das Heil durchaus nicht ausschließt. Gerade 11, 30 ff. ist es ja für jeden, der nicht in der Schrift nach dogmatischen Formeln sucht, sondern sie aus ihrem Zusammenhange heraus erklärt, zweifellos, daß dort lediglich von den gläubig gewordenen Heiden und ungläubigen Juden, nicht aber von allen Einzelnen als solchen die Rede ist. Ebensowenig fordert die Tatsache, daß schließlich alle Christo feindlichen Mächte machtlos gemacht werden (1. Kor. 15, 24 f.), eine allgemeine Bekehrung. Denn dort sind mindestens auch die übermenschlichen Mächte des Bösen mit eingeschlossen gedacht, denen nirgends in der Schrift eine Bekehrung in Aussicht gestellt wird. Wenn aber schließlich Gott alles in allen sein soll (15, 28), so bildet das nach dem Zusammenhange nur den Gegensatz des vollendeten Gottesreichs zu dem Mittlerregiment Christi, durch welches dasselbe herbeigeführt wird, kann aber eben darum nur von denen gemeint sein, die durch den Glauben an Christum seine Untertanen geworden sind.

Für alle anderen bleibt dann nur das Schicksal übrig, welches das Neue Testament als das ewige Verderben bezeichnet und überall der definitiven Errettung von demselben entgegengestellt (Phil. 1, 28, vgl. 1. Kor. 1, 18). Eine Vernichtung der Gottlosen kann in der bildlichen Vorstellung von einem Verzehrtwerden durch den göttlichen Zorn (Hebr. 10, 27. 12, 29) nicht gefunden werden, wenn es nach Jesu Wort ihnen besser wäre, nie geboren zu sein (Mark. 14, 21). Die Schrift setzt überall die Fortdauer der Seele nach dem Tode als selbstverständlich voraus; es handelt sich immer nur um das Verderben oder das Errettetwerden der Seele (Matth. 10, 39). Der leibliche Tod ist aber für den, der durch ihn von allem, was sein höchstes Gut war, getrennt

wird, durch sich selbst die höchste Unseligkeit (§ 7, 3). Dieselbe beginnt schon unmittelbar nach dem Tode und wird Luk. 16, 24 als brennender Durst vorgestellt. Bleibt das Verlangen der Seele nach dem, was ihr höchstes Gut war, auf ewig ungestillt, so ist das die ewige Qual der Verdammten (Offenb. 14, 10 f. 20, 10, vgl. Mark. 9, 48 nach Jes. 66, 24), ihre ewige Strafe (Matth. 25, 41. 46. 2. Thess. 1, 9). Was Offenbarung 20, 6. 15 der zweite Tod heißt, ist der nun definitiv gewordene Todeszustand. Die Bezeichnungen dieses Zustandes als der Feuerhölle (Matth. 5, 22) oder als tiefste Finsternis, in der Heulen und Zähneknirschen sein wird (8, 12), zeigen schon durch ihren Gegensatz, daß sie nur die gangbaren symbolischen Bilder der ewigen Unseligkeit sind, der die Verlorenen durch den göttlichen Gerichtszorn verfallen. Stellen wie Matth. 5, 29 f. 10, 28 deuten nicht auf leibliche Höllenqualen, sondern darauf, daß die Sünder noch bei Leibesleben dem Gericht verfallen, da ja hier wie überall die Endentscheidung noch als die gegenwärtige Generation treffend gedacht ist.

Man meint zwar, dem widerspreche die Schriftlehre von einer allgemeinen Auferstehung, durch welche auch die Gottlosen eine Leiblichkeit erlangen, die solchen leiblichen Qualen ausgesetzt sein könne. Aber die Stellen, die jene Lehre enthalten sollen, gehen doch nur davon aus, daß das Endgericht ein universelles ist und also das definitive Schicksal der Lebenden und der Toten (Apostelgesch. 10, 42. 1. Petr. 4, 5) entscheidet. Wird dasselbe aber als ein besonderer Gerichtsakt vorgestellt, so müssen natürlich auch die Verstorbenen als aus den Gräbern auferstanden gedacht werden, um in dieses Gericht gestellt zu werden und ihr definitives Urteil zu empfangen (Joh. 5, 29). Das erhellt besonders aus der plastischen Darstellung der Apokalypse (20, 12 f.), die doch gerade das ewige Schicksal der Verdammten nur als den zweiten Tod bezeichnet (20, 6. 15). Auch Lukas, der Apostelgesch. 24, 15 von einer Auferstehung Gerechter und Ungerechter redet, die doch nach v. 16 sichtlich nur verbürgt, daß diese ihr Urteil empfangen werden, setzt im Evangelium (20, 35 f.) zweifellos voraus, daß es eine Totenauferstehung nur für die gibt, welche des himmlischen Lebens gewürdigt werden (vgl. 14, 14). Daß man eine doppelte Auferstehung nur gewaltsam in Stellen wie 1. Thess. 4. 16. 1. Kor. 15, 23 f. hineingedeutet hat, ist heute wohl allgemein anerkannt. Wenn der Tod erst als der letzte Feind unmittelbar vor dem Ende besiegt wird (1. Kor. 15, 26), so ist damit eine doppelte Besiegung desselben in einer zweimaligen Auferstehung, die irgendwie durch ein tausendjähriges Reich getrennt wäre, ausgeschlossen. Alles aber, was Paulus 15, 35—55 über die Art der Auferstehung als solcher andeutet, paßt nur auf die Auferstehung zum

himmlischen Leben (vgl. Phil. 3, 21), wie ja auch Jesus nur von einer solchen geredet hat (Mark. 12, 25).

Es kann nur auf einem Mißverständnis der Schrift beruhen, wenn man ihre Aussprüche über die Ewigkeit der Höllenstrafe mit der Liebe Gottes unvereinbar findet. Die Schrift lehrt nirgends, daß Gott den Verdammten nach irgend einem Strafkodex äquivalente Strafen zudiktiert. Wie es nur eine Seligkeit gibt, die in nichts anderem besteht als in dem, wonach der gottlose Mensch garnicht verlangt, worin er keine Seligkeit finden würde, so gibt es nur eine Höllenstrafe, das ist der Ausschluß von dieser Seligkeit, das Bleiben im Tode. Dazu verdammt der Mensch sich selbst, der auf Erden das höchste Gut nicht gesucht und nicht gefunden hat, und daran kann auch alle Gnade Gottes nichts ändern. Man mag ihr noch so sicher zutrauen, daß ihre Mittel, den widerstrebenden Menschen zum Heil zu führen, unerschöpflich sind, und daß Gottes Weisheit noch Rat finden wird, dieselben anzuwenden, auch jenseits der Grenze, die für uns das Ende der Menschengeschichte und damit der Menschenentwicklung bedeutet. Aber wenn er die Menschen nach seinem Bilde geschaffen, so hat er ihnen mit der Fähigkeit, sich mit bewußter Freiheit für ihn und sein Heil zu entscheiden, auch die Fähigkeit verliehen, demselben endgiltig zu widerstreben; und das Endgericht kann nur konstatieren wollen, welches Teil er erwählt hat.

4. Es ist eine häufige Annahme, daß die eschatologischen Vorstellungen im Neuen Testament nur eine bunte Fülle unvereinbarer Bilder seien, die aus Zeitvorstellungen herübergenommen sind und darum mit der Religion des Neuen Testaments eigentlich nichts zu tun haben. Dem ist durchaus nicht so. Es gibt allerdings eine umfassende Umwandlung der Vorstellung von den letzten Dingen, welche die Apokalypse darbietet, wenn sie die Wiederkunft Christi noch nicht das letzte Ende, sondern erst das tausendjährige Christusreich auf Erden herbeiführen läßt. Dem muß dann natürlich bereits ein Gericht darüber vorhergehen, wer als bewährter Jünger daran teilnehmen soll (20, 4). Die Auferstehung zu demselben (20, 5 f.) ist dann allerdings erst eine Auferstehung zum irdischen Leben, wie sie Israel für alle seine Verstorbenen hoffte, wenn das Messiasreich sich in der Form der alttestamentlichen Theokratie verwirklichte. Dieselbe schließt aber keineswegs eine zweite Auferstehung aus, da ja vor dem letzten Gericht, das die einen zum zweiten Tode verurteilt, die anderen zur Teilnahme an dem himmlischen Jerusalem bestimmt, die alte Welt vergeht (20, 11), und

mit ihr auch das irdische Christusreich. Wir sahen, wie diese Hoffnung bei Johannes dadurch herbeigeführt wurde, daß sich nach seiner Anschauung alle gott- und christusfeindliche Macht im römischen Imperium konzentrierte, dessen Sturz er, weil sie ihm den Gipfel menschlicher Bosheit repräsentiert, nur von dem wiederkehrenden Christus erwarten konnte (§ 20, 2). Das römische Imperium hat sich als der spezifische Christenverfolger bewährt; aber es ist untergegangen ohne eine Intervention Christi, es hat sogar zuletzt das Christentum angenommen, ohne daß freilich damit die Gottesherrschaft auf Erden verwirklicht ist, wie man oft ohne jedes Verständnis für das Wesen des Christentums angenommen hat. Damit ist die Hoffnung auf ein tausendjähriges Christusreich auf Erden, wie sie der Apokalyptiker konzipierte, hinfällig geworden, ohne daß damit ihre religiöse Bedeutung aufgehoben ist (vgl. § 19, 5).

Ganz vergeblich sind alle Versuche, dieselbe auch dem Apostel Paulus aufzuzwingen, der sie nie gehabt hat. Er erklärt aufs deutlichste, wie es kommt, daß, obwohl er mit der Auferstehung Christi die Auferstehung der Gläubigen gewährleistet sieht (1. Kor. 15, 21 f.), doch die Seinigen alle miteinander erst bei der Parusie auferstehen (15, 23). Erst dann nämlich, sagt er, kann die letzte Endvollendung kommen, wenn nach der Besiegung aller seiner Feinde, die ihm Gott Psalm 110, 1 verheißen, auch der Tod als letzter Feind machtlos gemacht wird (15, 24 ff.). Erst muß die Sünde, welche ja die gottwidrigen Mächte immer wieder zur Herrschaft zu bringen suchen, definitiv besiegt sein; dann kann auch der Tod, welcher die Folge und Strafe der Sünde war, aller seiner Macht über die Erlösten beraubt werden. So wenig das Ende, von dem er redet, das Ende der Auferstehung in der Auferweckung der Gottlosen sein kann, so wenig kann mit der Parusie Christi erst eine Periode seines Herrschens und Siegens beginnen, in welcher er alle bisher Widerstrebenden seiner Herrschaft unterwirft. Denn seine Königsherrschaft beginnt nach Paulus (vgl. Kol. 1, 13) und dem ganzen Neuen Testament nicht mit seiner Wiederkunft, sondern mit seiner Erhöhung. Hat doch Paulus sogar früher noch unterschieden zwischen diesem seinem Mittlerregiment und dem Zeitpunkt, an dem er nach Vollendung seines Werkes dieselbe wieder an Gott zurückgibt (1. Kor. 15, 24), um nur der erstgeborene zu sein unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29). Aber damit will und kann nicht gesagt sein, daß mit diesem Zeitpunkt die Erhöhung Christi zu göttlicher Würde und Weltstellung aufgehört hat, da ja sein jetzt vollendetes Mittlerregiment nicht die Ursache, sondern die Folge derselben war. Daher

ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß auch das vollendete Gottesreich (1. Kor. 15, 28) als ein Reich Gottes und Christi bezeichnet werden kann (2. Tim. 4, 1. 18, vgl. 2. Petr. 1, 11). Es prägt sich in jener Vorstellung von einer Herrschaftsübergabe an Gott (1. Kor. 15, 24), wie v. 28 deutlich zeigt, nur die Gewißheit aus, daß die Vollendung seiner heilsmittlerischen Tätigkeit ebenso nur in Unterwerfung unter den göttlichen Heilsratschluß erfolgt, wie ihr Beginn und ihre gesamte Durchführung (§ 13, 3).

Der tiefste Grund, weshalb die Auferstehung der Gläubigen erst mit der Wiederkunft Christi erfolgen kann, wie Paulus von Anfang an angenommen (1. Thess. 4, 16), und ebenso die Verwandlung der Überlebenden in die für das himmlische Leben geeignete Leibesgestalt (1. Kor. 15, 51 f.), liegt doch darin, daß mit der Parusie das Weltende eintritt (§ 20, 3), und mit dem Untergang der alten Weltgestalt erst die neue Welt emporsteigt, welche das letzte Ziel der Christenhoffnung bildet. Hier wird definitiv klar, daß es völlig unberechtigt ist, wenn man meint, die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi habe sich erst dadurch gebildet, daß man die Erfüllung der im Leben Jesu unerfüllt gebliebenen Hoffnungen auf die Aufrichtung des irdischen Messiasreiches von seiner Wiederkehr erwartete. Im Alten Testament hatte eine solche Erwartung keinerlei Anhalt, da dasselbe ja nur von einer Ankunft des Messias weiß. Abgesehen von der Apokalypse, wo doch auch das tausendjährige Reich nichts weniger als die von den Propheten erwartete Wiederaufrichtung des Davidreiches ist, weiß das Neue Testament nichts von einer Wiederkunft Christi zur Aufrichtung eines irdischen Reiches. Die messianische Weltzeit, die einst Israel mit dem Kommen des Messias erwartete, deren Beginn, soweit man sie nicht bereits mit dem ersten Kommen Christi angebrochen sah (§ 16, 2), überall und namentlich bei Paulus mit der Wiederkunft Christi eintritt, findet die Welt in ihrem alten Bestande garnicht mehr vor.

Auch in der Apokalypse steigt zwar das neue Jerusalem, das von Ewigkeit her in Gottes Ratschluß bereitet ist, vom Himmel hernieder (21, 1. 5. 10), aber nicht um die selige Endvollendung auf dieser Erde zu verwirklichen; denn Himmel und Erde, wie wir sie kennen, sind ja nicht mehr (20, 11); ein neuer Himmel und eine neue Erde (2. Petr. 3, 13 nach Jes. 65, 17) ist an ihre Stelle getreten. Der Ausdruck, von der erstgeschaffenen Welt hergenommen, ist freilich im Grunde ungenau; im vollendeten Gottesreich gibt es keinen Unterschied von Himmel und Erde mehr. Was wir Himmel nennen, ist nichts anderes als die Stätte der uneingeschränkten Gottesherrschaft, wie uns

Jesus beten lehrte: Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel (Matth. 6, 10); und im vollendeten Gottesreich ist das ja verwirklicht. Wenn Jesus uns den Vater, der in den Himmeln thront, anrufen lehrte (6, 9), obwohl er doch allgegenwärtig waltet, so ist damit nur die Stätte gemeint, wo er uneingeschränkt seine Herrlichkeit entfaltet. Allein die Vollendeten sind ja dazu gelangt, Gott in seiner vollen Herrlichkeit zu schauen; er wohnt in ihrer Mitte, wie es die Apokalypse immer wieder mit den glänzendsten Farben schildert (§ 18, 5). Die Wohnstätte der Menschen, die wir Erde nennen, ist mit ihrer Vollendung selbst zum Himmel geworden. Daher wird diese Vollendung gewöhnlich schlechthin als die himmlische bezeichnet. Weil dort alles Endliche und Vergängliche aufhört, muß eben die Leiblichkeit, die wir in der Auferstehung empfangen, den Charakter der himmlischen Vollendung tragen; und darum kann sie nicht erfolgen, ehe nicht mit der Wiederkunft Christi diese neue himmlische Welt kommt. Jesus hat gesagt, wir werden in der Auferstehung den Engeln gleich sein (Mark. 12, 25); Paulus hat am Ende die ganze Geisterschöpfung, Engel und Menschen, unter Christo als ihrem Haupt vereinigt gedacht (Kol. 1, 20. Eph. 1, 10).

Aber auch die vernunftlose Schöpfung ist ja eine Schöpfung Gottes, die, eben weil sie für den Menschen bestimmt ist, auch an seiner Vollendung teilhaben muß (Röm. 8, 19). Paulus sagt, offenbar in Anlehnung an 1. Mos. 3, 17 f., daß sie infolge der Sünde, der Nichtigkeit, der Wertlosigkeit, die jetzt ihr Wesen ausmacht, unterworfen ist; aber auf die Hoffnung hin, daß einst, wenn mit der Erlösung von der Sünde der Zweck dieser Unterwerfung erreicht ist, sie von dem mit ihrer Vergänglichkeit gegebenen Geknechtetsein unter die Nichtigkeit befreit werden wird. Wenn erst die Gotteskinder durch ihre Auferstehung zu der himmlischen Herrlichkeit eingegangen sein werden, die auch ihre Leiblichkeit von der Vergänglichkeit und der damit gegebenen Nichtigkeit befreit, dann muß auch sie zu einer ähnlichen Verklärung gelangen (8, 20 f.). Immer wieder mischen sich dem Apokalyptiker in die Schilderung des himmlischen Jerusalem Züge, die dem Bilde des Paradieses entlehnt sind (2, 7). Der Zustand der Natur, wie er dem Menschen in der ersten Schöpfung bestimmt war, war in dem Garten Edens, in dem der Mensch einst sündlos aufwuchs, bereits verwirklicht. Durch die Sünde, die den Menschen zur vollen Herrschaft über die Natur an ihm und um ihn unfähig machte, ging er verloren; aber er wird in der Wiedergeburt der Welt (Matth. 19, 28) bei der Neuschöpfung von Himmel und Erde wiederhergestellt werden.

Das sind keine phantastischen Träume; diese Hoffnung ist tief begründet in der Religion des Neuen Testaments. Ein wirkliches Leben im vollen Sinne kann eben darum ohne Leiblichkeit nicht gedacht werden, weil es ohne Objekt der Tätigkeit nicht wirkungsfähig ist. Paulus stellt den Vollendeten ein Herrschen im ewigen Leben in Aussicht (Röm. 5, 17), ja, ein Mitherrschen mit Christo (2. Tim. 2, 12); und das Objekt dieses Herrschens kann nur die zur Verklärung wiedergeborene Welt sein. Die wahre Religion will den Menschen nie losreißen von der Welt, in die hinein ihn Gott in engster Verbindung mit ihr geschaffen hat. Mit der Verklärung seiner Naturseite muß auch die Natur um ihn her verklärt werden, damit sie ihm diene und er sie beherrsche. Auch das ewige Leben soll nicht gedacht werden als völliges Aufgehen in Gott, der allein nichts anderes bedarf als sich selbst, aber nach seiner ewigen Liebe eine Welt geschaffen hat und den Menschen zu ihrem Beherrscher. In einer neuen Welt sollen die Vollendeten Gott dienen und sie beherrschen. Nur dadurch ist ihnen ein persönliches, im Empfangen und Wirken wahrhaftes Fortleben in der Gemeinschaft mit allen, die zum gleichen Ziel gelangen, gesichert, das, weil es keine Sünde mehr kennt, ewig und unvergänglich ist wie Gott selbst. Auf diese Endvollendung blickt hoffend hinaus die Religion des Neuen Testaments.

Druck der
Union Deutsche Verlagsgesellschaft
in Stuttgart

BS 2525 .W43 1903 SMC

Weiss, Bernard.

Die religion des Neuen
Testaments.
AKJ-6466 (sk)